HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMERICA LATINA

Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)

ENRIQUE D. DUSSEL

ENRIQUE DUSSEL

HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)

Mundo Negro-Esquila Misional

C/ Arturo Soria, 101
Madrid-33

C/ Ponciano Arriaga, 10
06030 México D. F.

Enrique Dussel

Historia de la Iglesia en América Latina.
Medio milenio de coloniaje y liberación (1492-1992)

1.ª Edición española, Estela, Barcelona 1967
2.ª Edición española, Nova Terra, Barcelona 1972
3.ª Edición española, Nova Terra, Barcelona 1974
4.ª Edición española, USTA, Bogotá, 1978
5.ª Edición española, Mundo Negro, Madrid 1983
6.ª Edición española, Mundo Negro, Madrid 1992
1.ª Edición inglesa, Eerdmans, Grand Rapids 1981
1.ª Edición alemana, Grünewald, Maguncia 1988
1.ª Edición portuguesa, Loyola, São Paulo 1972
1.ª Edición italiana, Queriniana, Brescia 1992

Portada: Diego Tapia

Sexta edición, mayo 1992

Depósito legal: M. 22.350-1992
ISBN: 84-7295-066-2
Impreso en España - Printed in Spain

Imprenta FARESO, S. A. - Paseo de la Dirección, 5 - 28039 Madrid

A los Cristos de América Latina.

Al mártir obispo de Nicaragua, monseñor Antonio de Valdivieso (+ 1550), asesinado por la violencia opresora del siglo XVI.

Al mártir arzobispo de San Salvador, monseñor Oscar Arnulfo Romero (+ 1980), asesinado por la violencia coercitiva del siglo XX.

«Las naciones que están en vías de desarrollo, lo mismo que las que han obtenido una reciente independencia, quieren participar en los beneficios de la civilización moderna no sólo en el campo político, sino también en el económico, y representar libremente su papel en el mundo; a pesar de todo, se acrecienta de día en día su distancia, y, en la mayoría de los casos, también paralelamente su dependencia*, incluso económica, respecto a las naciones ricas que progresan más rápidamente. Los pueblos que padecen hambre reclaman a los pueblos más opulentos. La mujer, allí donde no la ha conseguido todavía, reclama la igualdad de hecho y de derecho con el varón. Los trabajadores y campesinos desean que su trabajo les sirva no sólo para ganarse la vida, sino también para desarrollar su personalidad... El hombre se está haciendo consciente de que le toca a él dirigir rectamente las fuerzas que él mismo ha desencadenado y que pueden oprimirlo o servirle. De ahí su gran interrogante» (Constitución* Gaudium et spes, § 9, *del Concilio Vaticano II).*

*«*Distorsión creciente del comercio internacional. *A causa de la depreciación relativa de los términos del intercambio, las materias primas valen cada vez menos con relación al costo de los productos manufacturados... Esta injusticia, denunciada por la* Populorum progressio *(nn. 56-61)... constituye una amenaza permanente para la paz...* Monopolios internacionales e imperialismo internacional del dinero*. Queremos subrayar que los principales culpables de la* dependencia *económica de nuestros países son aquellas fuerzas que, inspiradas en el lucro sin freno, conducen a la dictadura económica y al "imperialismo internacional del dinero" (*Populorum progressio*, n. 26) condenado por Pío X1 en la* Quadragesimo anno *y por Pablo VI» (*2. Paz*, n. 10, del* Documento final *de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín).*

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

Querríamos, en primer lugar, manifestar claramente cuál ha sido nuestro propósito, a fin de que el lector conozca el sentido de este trabajo que le ofrecemos.

Se trata de un ensayo en una zona límite entre la filosofía de la cultura y la historia, *siendo, sin embargo, fundamentalmente* teología*. Creemos, como lo demostraremos a continuación, que es necesario situarse en dichas fronteras colindantes con diversas ciencias, a fin de que la historia* de la Iglesia latinoamericana *pueda salir de la crisis en la que acaba de nacer*.

Que la historia de la Iglesia latinoamericana acaba de nacer es evidente a quien haya sólo iniciado sus estudios históricos. En los tiempos de la conquista los soldados, gobernantes, misioneros o eclesiásticos, conocedores hábiles del quehacer de la pluma, nos dejaron muchos y muy interesantes relatos, crónicas, descripciones de los hechos o acontecimientos en los que habían sido actores. Pero no son historia, ya que la crónica o el anecdotario no son la ciencia de la que hablamos aquí. En la época colonial no se produjo mucho más de lo que ya se había hecho en la conquista. Tampoco debe esperarse ningún trabajo de importancia hasta la tercera década del siglo XIX. En verdad sólo a fines de dicho siglo comenzamos a ver aparecer los primeros grandes trabajos históricos en nuestro campo. Pensemos en un Icazbalceta en México, un Groot en Colombia. Habrá que esperar al siglo XX para ver aparecer un Cuevas en México, un Furlong o un Carbia en Argentina, un Eizaguirre en Chile, un Vargas Ugarte en Perú, un Leturia en España, un Ricard en Francia, un Konetzke en Alemania, etc. Es decir, el nacimiento de una ciencia histórica es muy reciente, y los trabajos como el de Valencia -sobre Toribio de Mogrovejo- o el de Juan Friede -sobre Juan del Valle- son muy escasos.

Pero decíamos antes que este nacimiento está íntimamente ligado a una crisis. Creemos poder afirmarlo por el hecho de que no se llega a discernir claramente en qué se diferencia la historia de la Iglesia de la historia meramente profana -si es que hay una diferencia, y creemos que ciertamente existe una diferencia radical-. En general no hay, entre los historiadores nombrados, ninguno que haya publicado una «problematización» del método propio de la historia de la Iglesia, en tanto y en cuanto siendo propiamente «ciencia histórica» debe ser igualmente «teología». Creemos que para avanzar habrá que trabajar en equipos: el historiador, el teólogo, el sociólogo, el filósofo... De lo contrario se caerá o en una historia meramente profana -como hemos dicho antes- o en una historia apologética -no queremos proponer ejemplos, pero sería muy fácil hacerlo.

Las pocas páginas que constituyen este ensayo tienden, por lo tanto, a abrir un «diálogo» sobre ciertas hipótesis fundamentales, que es necesario discutir para abrir la historia de la Iglesia en América latina a toda la problemática de la teología, filosofía y sociología contemporáneas, y aun a las ciencias económicas y políticas.

Una hipótesis***, en ciencia, es un principio que se propone como instrumento de la investigación futura, pero que ha sido fruto de muchas investigaciones científicas pasadas. Es, por lo mismo, un punto de llegada y un punto de partida. Como punto de partida significa cierto «riesgo», cierta probabilidad de no verificarse; como fruto de investigaciones realizadas es ya un cierto logro seguro y que debe tenerse en cuenta. Lo que proponemos, en primer lugar, es una hipótesis de periodificación de la totalidad de la historia de la Iglesia latinoamericana. Como tal, como hipótesis, nos toca esbozar brevemente su contenido, su sentido, lo que pretendemos proponer en ella. Esto significa que unas cortas páginas permitirán caracterizar un período, ya que de lo que se trata no es tanto de todos los hechos históricos acaecidos en este período, que se suponen sabidos, sino de la validez de la fijación de los límites de dichas épocas. Pero, en segundo lugar, se proponen ciertos aspectos, que se nos aparecen como esenciales y propios de cada momento, y para lo cual, igualmente, bastan algunas frases para enunciar su contenido.*

No es nuestro trabajo una historia de la Iglesia acabada, sino sólo la problematización de un método y de una periodificación para poder escri-

---

* El título de la primera edición, aparecida en 1967, era: *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina*. Esta intención se ha cumplido y ya aparece la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, en 11 tomos de gran formato (CEHILA, Sígueme, Salamanca, desde 1981; Vozes, Petrópolis, desde 1977).

birla un día en equipo, en diálogo entre los más diversos científicos de la historia y de la teología.

Pero, al mismo tiempo, como se comprenderá, significa cierta «interpretación», y es aquí donde comienza ya el diálogo sobre el sentido último de la historia; aún más, de la historia de la Iglesia *y de cómo debe ser discernida a la luz de la fe. Y es aquí, igualmente, donde todos aquellos que son cristianos en nuestro continente -y aun los que no lo son- pueden ir a buscar una fuente para la comprensión presente de su «existencia cristiana». De este modo, lo que era al comienzo un conjunto de hipótesis para un trabajo científico, se transforma ya en cierta lectura de nuestra historia que es, o puede ser, útil al ciudadano, al sindicalista, al político... y quizás aquí tocamos uno de los puntos esenciales, ya que la historia constituye la comprensión cultural de un pueblo, cuando se la expone «con sentido», y mucho más en la comprensi6n cristiana cuando se muestra la teleología escatológica -el sentido de la historia que tiende hacia el Cristo que vendrá porque ha venido- del pueblo, del continente; es aquel donde la historia se hace «maestra de vida».*

Además -y es otro de los componentes de la crisis- la historia de la Iglesia latinoamericana *está como enclaustrada en el mero nivel de las publicaciones científicas, que necesariamente no llegan al gran público, cristiano o no, y que dejan al latinoamericano sin una de las dimensiones constitutivas de su evolución propia como cultura.*

El cristiano latinoamericano -o incluso el que no lo es-, cuando vislumbra la importancia de descubrir cuál es la función que le toca jugar en la vida actual del continente en proceso de liberación, necesita más que nunca conocer la vigencia y continuidad de su tradición. Y así, puesto a discernirse a sí mismo, puede leer diversas y fundamentales obras sobre el origen del cristianismo, su evolución durante la época patrística y medieval, durante la Reforma y la época moderna. Pero todo esto en Europa. Y cuando se pregunta: ¿Cuál ha sido la historia de la Iglesia en América latina? ¿Cuáles son los puntos de apoyo concretos de donde parte mi cristianismo? En ese momento se produce el vacío, ya que tal historia no ha sido íntegramente escrita. Y cuando se intenta escribirla, se hace hasta tal punto anecdótica y dispersa que no se llega a comprender el hilo central de la evolución, el núcleo en torno al cual dicha historia se ha ido desarrollando. A veces, dispuesto a discernirse a sí mismo, como cristiano, en las historias de la Iglesia escritas, se encuentra uno mismo, al fin, más confundido que antes, ya que no se ha mostrado, en la ambigüedad propia del acaecer histórico, su «sentido» fundamental. Es la situación de toda cultura «dependiente».

Pretendemos proponer-para dialogar- un conjunto de hipótesis, una periodificación, sus contenidos esenciales, para abrir una discusión acerca del método que deba utilizarse en la historia de la Iglesia en América latina. Con ello*, al mismo tiempo, nos dirigimos al militante que exige una exposición del fenómeno cristiano inteligible y justificante de su presente, en el cual está en juego, evidentemente, el futuro de nuestros pueblos.*

Enrique Dussel
Institut für europäische Geschichte (Maguncia)
Marzo de 1964

PRÓLOGO A LA PRESENTE EDICIÓN

En la sexta edición de esta Historia de la Iglesia se introducen algunos cambios con respecto a la anterior. He eliminado algunos apéndices que había agregado en dicha quinta edición, y he añadido en cambio un nuevo capítulo V -el relato de algunos acontecimientos relevantes de los dos últimos decenios, de 1972 a 1992-. Debo indicar con respecto a este capítulo V que, por tratarse de acontecimientos recientes, más debe ser tomado como una crónica en elaboración que como un relato histórico propiamente tal. De todas maneras, espero, permitirá al lector reconstruir veinte años de intensa vida en la Iglesia latinoamericana.

Escrita en 1964 -y editada en su primera edición en 1967-, esta obra pudo influenciar a la misma Iglesia latinoamericana en el período inmediatamente anterior a la Conferencia de Medellín (1968). Por ello esta Historia tiene su historia, y sus sucesivas yuxtaposiciones, aunque en cierta manera le han hecho perder su unidad, le han ido agregando el suceder de la misma Iglesia durante los últimos tres decenios. Los capítulos II al III de la actual edición (porque se cambió el capítulo I) incluyen aproximadamente la materia de la edición de 1967. En 1972 le agregué todo el capítulo 4. Ahora le agrego uno más. Debo indicar que mi obra De Medellín a Puebla. Una década de sangre y esperanza *(1968-1979) (CEE-Edicol, México 1979, con 618 págs.), se extiende largamente en eventos que aquí he resumido en extremo. Para un lector que desee conocer ese período clave de la historia contemporánea de la Iglesia latinoamericana (tan importante en*

*creatividad, en mártires, en contradicciones y testimonios), no puedo sino remitirlo a la citada obra *.*

*Para una visión de conjunto de la historia de la Iglesia latinoamericana no podemos sino remitir a la obra que hemos editado, de un proyecto que vengo coordinando desde 1973 en la Comisi6n de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), bajo el título Historia General de la Iglesia en América Latina**.*

E.D.
México, 1992

---

* Existe una cuidada edición portuguesa en Ediçoes Loyola, Sâo Paulo, tomos I-III, 1981.

** Los tomos I/1, V, VI, VII y VIII han sido publicados en Sígueme, Salamanca, desde 1977; el tomo II/1-2, por la Editorial Vozes, Petrópolis, desde 1977; el tomo X, sobre hispanos en USA, por el MACC, San Antonio, 1983. El catálogo de CEHILA incluye buen número de publicaciones sobre la historia de la Iglesia en nuestro continente, al que remitimos.

ÍNDICE ANALÍTICO DE MATERIAS

II. Grandes etapas de la historia de la Iglesia en América Latina durante el período colonial.
   1. Primera etapa. Los primeros pasos (1492-1519).
   2. Segunda etapa. Las misiones de Nueva España y Perú (1519-1551).
   3. Tercera etapa. La organización y el afianzamiento de la Iglesia (1551-1620).
   4. Cuarta etapa. Los conflictos entre la Iglesia misionera y la civilización hispánica (1620-1700).
   5. Quinta etapa. La decadencia borbónica (1700-1808).

III. Enjuiciamiento de la obra evangelizadora realizada por la Iglesia en América Latina
   1. Las «mediaciones» de las religiones prehispánicas y el choque con las «mediaciones» de la Iglesia católica española.
   2. Las «comprensiones del ser» de las religiones prehispánicas y la religión católica misionera.
   3. ¿Se ha constituido una religión mixta?
   4. Tipología de los habitantes del continente con respecto a la fe cristiana, discernible en la época colonial.

CAPÍTULO III. AGONÍA DE LA CRISTIANDAD COLONIAL (1808-1962)

I. Las crisis de los nuevos Estados neocoloniales.
   1. Crisis de la revolución burguesa y oligárquica criolla.
   2. Crisis de la universalización de las comunidades nacionales.
   3. La secularización institucional.
   4. Crisis del «catolicismo popular».

II. Grandes etapas de la historia de la Iglesia en América Latina políticamente neocolonial.
   1. Sexta etapa. La crisis de las guerras de la Independencia (1808-1825).
      a) Actitud del episcopado.
      b) Actitud del clero.
      c) Actitud de los nuevos gobiernos.
   2. Séptima etapa. La crisis se ahonda (1825-1850).
      a) Antecedentes de la actitud de la Santa Sede.
      b) Actitud constructiva de la Santa Sede.
      c) Situación de la Iglesia y el Estado.
      d) La crisis misionera europea.

CAPÍTULO I
INTRODUCCIÓN HERMENÉUTICA

Este primer capítulo se propone aclarar ciertas pautas metódicas y entrar de lleno en el debate de la actual teología de la liberación, dando los fundamentos para dicho diálogo constructivo. Se habla frecuentemente de liberación, de fe, de cultura, de praxis, de historia, y no se describen pacientemente sus significados. Como se trata de la cultura latinoamericana y de una introducción a una historia de la Iglesia en América Latina no podremos extendernos demasiado, pero deseamos poder detenernos lo suficiente. Recomendamos al lector desinteresado de las cuestiones metódicas que pase directamente al capítulo II, donde comienza propiamente el relato sintético y pensado de la historia de la Iglesia en la América hispánica.

I.DOMINACIÓN-LIBERACIÓN UN DISCURSO TEOLÓGICO DISTINTO

En este apartado el *discurso* teológico tendrá dos niveles. En primer lugar, será un discurso *metódico* sobre algunos de los temas de la teología tal como se ejerce en América Latina hoy. En segundo lugar, será un discurso *metodológico* sobre el mismo discurso, para mostrar que no sólo es válido para nuestro continente sociocultural, sino para todas las culturas «periféricas», o, simplemente, para la teología *mundial* (más allá del estricto horizonte de la teología *europea*).

I.Dominación-liberación

En este primer parágrafo expondremos resumidamente el camino que recorre el discurso teológico latinoamericano, que parte siempre no del «estado *teológico*» de la cuestión, sino del «estado real» de la misma. El

punto de partida no es entonces lo que los teólogos *han dicho* de la realidad, sino lo que la realidad *misma* nos manifiesta. Como se trata de indicar sólo algunos temas posibles, deseamos atacar los tres más graves, tal como nos lo sugiere la tradición. En el pensar semita, Hammurabi enunció claramente en su *Códice*: «Los he defendido con sabiduría, de modo que el fuerte no oprimiese al débil, y se hiciera justicia al huérfano y a la viuda». En la revelación judeocristiana se indican igualmente los niveles de la *política*, *erótica* y *pedagógica*, cuando *Isaías 1.17* proclama: «Dad sus derechos al oprimido, haced justicia al huérfano, defended a la viuda». Los tres niveles son discernidos por Jesús cuando propone: «Yo os aseguro que ninguno dejará casa, esposa, hermano, padres o hijos...» (*Lucas 18.29*). En pleno siglo XVI, en 1552, Bartolomé de las Casas acusa a los cristianos europeos de injusticia, porque a «los hombres varones (ya que comúnmente no dejan en las guerras a vida sino los niños y mujeres) se les oprime con la más dura, horrible y áspera servidumbre»[1]. La posición hermano-hermano (varón, oprimido, débil) es el nivel *político*; la posición varón-mujer (casa, esposa, viuda) es el nivel *erótico*; la posición padres-hijos (huérfano, niño) es el nivel *pedagógico*. Veamos en estos tres niveles cómo puede originarse un discurso desde la *realidad*.

a) *Punto genético-político de partida*

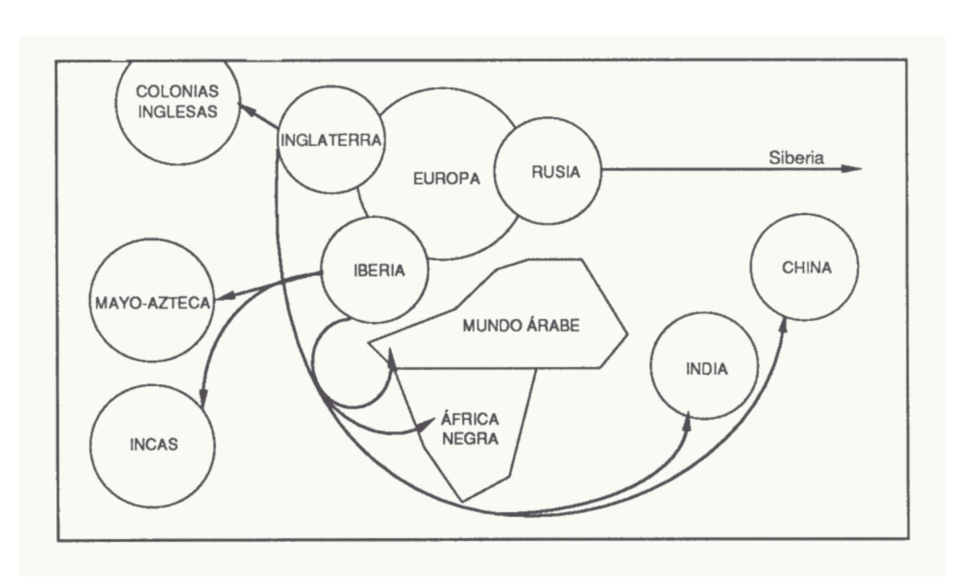
La realidad mundial presente manifiesta en su estructura un desequilibrio que tiene ya cinco siglos. La cristiandad latina (ya que la bizantina había sido aniquilada en 1453), gracias a las experiencias de Portugal en el norte de África, y después de los fracasos de su expansión por el este (movimiento conquistador de las cruzadas que en la Edad Media quisieron llegar al Oriente atravesando el mundo árabe), comienza la expansión en el Atlántico Norte (centro geopolítico hasta el presente de la historia mundial). Será España primero, luego Holanda e Inglaterra, después Francia y otros países europeos, los que producirán la constitución de una ecumene realmente mundial (porque hasta el siglo XV las ecumenes latina, bizantina, árabe, de la India, China, del mundo azteca o inca, eran meramente regionales). La nueva ecumene tendrá por «centro» Europa

---

[1] *Brevísima relación de la destrucción de las Indias,* EUDEBA, Buenos Aires 1966, p. 36. Para una visión histórica sintética consúltese mi obra *Caminos de liberación latinoamericana*, Latinoamericana Libros, Buenos Aires 1972-1973, t I-II. Para una visión filosófica, *Para una ética de la liberación latinoamericana*, Siglo XXI, Buenos Aires 1973-1974, t. I, II y III.

(y desde fines del siglo XIX y comienzos del XX a Estados Unidos y Rusia, a la que habría que sumar Japón), y una enorme «periferia» (América Latina, el mundo árabe, el África negra, el mundo del Sudeste asiático, la India y China).

EXPANSIÓN DIALÉCTICO-CONQUISTADORA DE EUROPA
(SIGLOS XV-XVIII)



El hombre europeo dice primero con España y Portugal, con Pizarro y Cortés: «yo conquisto» al indio. Con Hobbes enunciará todavía más claramente: «Homo homini lupus». Con Nietzsche se manifestará como «Voluntad de Poder». La estructura político-económica del mundo queda así unificada en un solo mercado internacional de dominación. Tomemos dos ejemplos para mostrar la profunda injusticia ética de dicha estructura inhumanizante.

EXPORTACIONES DE METALES PRECIOSOS DEL SECTOR PRIVADO HACIA EUROPA Y RETORNO DE IMPORTACIONES DE MERCADERÍAS HACIA AMÉRICA LATINA (En *maravedís*, moneda española de la época)

Período	Remesa del sector privado	Importaciones en mercaderías	Diferencia a favor de España
1561-1570	8.785.000.000	1.565.000.000	7.220.000.000
1581-1590	16.926.000.000	3.915.000.000	13.011.000.000
1621-1630	19.104.000.000	5.300.000.000	13.804.000.000

Fuente: Obras de ÁLVARO JARA, PIERRE CHAUNU, OSVALDO SUNKEL

Esta *dependencia* e injusticia colonial se mantendrá ininterrumpidamente desde el siglo XVI al XX. Nos dice Raúl Presbisch, en 1964, que entre 1950 y 1961 en América Latina las aportaciones netas de capital extranjero de todo tipo alcanzaron la cifra de 9.600 millones de dólares, en tanto que las mismas remesas latinoamericanas al exterior sumaron 13.400 millones[2].

En la posición política (hermano-hermano) la dominación es hoy la del «centro» sobre la «periferia», que se produce en el interior de la nación como «ciudad capital» explotando al «interior» o «provincias»[3], como «clase oligárquica» dominando a las «clases trabajadoras», como «burocracia» conduciendo a la «masa», etc. En este nivel se mantendrá la «historia de la Iglesia».

[2] *Nueva política comercial para el desarrollo*, Fondo de Cultura Económica, México ^{2}1966, p. 30. Si a esto se agrega «el deterioro de la relación de precios» (*ibíd*., páginas 21ss) entre materias primas y productos manufacturados, los países llamados subdesarrollados han sido simplemente expoliados, expropiados, robados. De este informe de la CEPAL (UNESCO) surgirá la llamada socioeconomía de la dependencia, desde los trabajos de un Celso Furtado, Jaguaribe, Cardoso, Faletto, Theotonio dos Santos, Günter Frank o Hinkelammert en América Latina, o de un Samir Amin en África, con posiciones europeas como las de Arghiri Emmanuel o Charles Bettelheim. Véase una bibliografía sobre la cuestión en *Desarrollo y revolución, Iglesia y liberación* (*Bibliografía*), elaborado por CEDIAL, Bogotá, Primera y Segunda parte, 1971-1973.

[3] En las elecciones presidenciales de Argentina de1 23 de septiembre de 1973, la capital federal (Buenos Aires) dio al candidato del pueblo obrero, campesino y marginado el 42% de los votos solamente, mientras que las más pobres provincias del nordeste (Jujuy, Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja) más del 75%. Las grandes capitales latinoamericanas (México, Guatemala, Bogotá, Lima, Sâo Paulo, Buenos Aires, etc.) indican el fenómeno de la *dependencia* interna.

b) Punto genético-erótico de partida

La realidad interpersonal presente se muestra como portadora de una injusticia en la relación varón-mujer, antigua ya de varios milenios, pero actualizada por la modernidad europea. Si es verdad, como descubrió genialmente Freud, que en nuestra sociedad machista «la *libido* es regularmente de naturaleza masculina (*männlicher Natur)*»[4], no se había visto claramente que el conquistador es un varón, principalmente, y en nuestro caso la más alienada es la india. El obispo Juan Ramírez de Guatemala escribe el 10 de marzo de 1603 que la peor «fuerza y violencia nunca jamás oída en las demás naciones y reinos se cumple en las Indias, ya que son forzadas las mujeres de los indios contra su voluntad, por orden de las autoridades, y van forzadas a servir en casa de encomenderos, en estancias u obrajes donde quedan amancebadas con los dueños de las casas, con mestizos, mulatos, negros o gente desalmada»[5]. El varón conquistador que se «acuesta» ilegalmente con la india es el padre del mestizo, y la india es su madre. El varón conquistador, encomendero, burocracia colonial primero, oligarquía criolla después, burguesía dependiente por último, es el que oprime y aliena sexualmente a la mujer india, mestiza, a la mujer pobre del pueblo. El varón de la oligarquía nacional dependiente arrebata a la muchacha del barrio al pobre obrero de la periferia de las grandes ciudades (tema cantado por el tango de Celedonio Flores llamado *Margot*, 1918), y exige a su mujer aristocrática la «pureza» y la castidad; hipocresía indicada por W. Reich que puede ser mucho más radicalmente estudiada desde el Tercer Mundo.

El «yo conquisto» práctico, el *ego cogito* ontológico, es el de un varón opresor, que como puede verse psicoanalíticamente en Descartes niega a su madre, amante e hija. Usando una expresión de Maryse Choisy y de Lacan, podríamos decir que la falocracia es concomitante hoy a la plutocracia. En esta historia de la Iglesia no tendremos ahora en cuenta este nivel.

c) Punto genético-pedagógico de partida

El dominio opresor político o erótico (el primero principalmente económico-político y el segundo sexual) se concreta como dominación

---

[4] *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie* III, 4 (*Sigmund Freud Studienausgabe*, Fischer, Frankfurt, t. V. 1972, p. 123). El error de Freud consiste en confundir la «realidad de la dominación masculina» en *nuestra sociedad* con la «*realidad* de la sexualidad» en cuanto tal. Véase mi obra «Para una erótica latinoamericana» (que es el cap. VII de *Para una ética de la liberación latinoamericana*. t. III, §§ 42-47).

[5] Archivo General de Indias (Sevilla), Audiencia de Guatemala 156.

pedagógica (el niño es domesticado en la familia, y la juventud en la sociedad masificada de los medios de comunicación). Desde Aristóteles[6], por nombrar un clásico autor, la pedagogía dominadora piensa que «los padres aman a sus hijos porque los reconocen como a sí mismos (*heautoús*) [...] ya que son en cierta manera lo mismo (*tautó*), pero diferidos en individuos separados» (*Et. Nic. VIII*, 12, 1161 b 27-34). La conquista cultural de otros pueblos es igualmente expansión de «lo Mismo». El conquistador o el dominador pedagógico vence por las armas y por la violencia imponiendo al Otro (al indio, al africano, al asiático, al pueblo, al trabajador, al oprimido) la «civilización», su propia religión, la divinización de su sistema cultural (*Totalidad* ideológica). La dominación pedagógica es dia-léctica (del griego *diá*-: a través de): el movimiento por el que la Totalidad cultural del padre, la cultura imperial o la oligarquía se desplaza abarcando al Otro (el hijo) dentro de su horizonte tautológico. La «conquista y colonización de América», de África y Asia, la educación del hijo en «lo Mismo» (tal como lo propone Sócrates en su mayéutica, para «des-olvidar lo mismo») es la pascua negativa de la opresión, es dialéctica ideológica por la que se oculta al *nuevo* (el Otro, el joven) la dominación hecha universal, pero además introyectada en el interior del yo personal y social. A tal punto que el hijo o la cultura oprimida viene a cantar loas al opresor: «[en América Latina] se ven a un tiempo dos civilizaciones distintas en un mismo suelo: una originaria...; otra... la civilización europea»[7]. Sarmiento desprecia la cultura de la «periferia», nacional dependiente, la del *gaucho*, la del pueblo pobre, y exalta en cambio la cultura del «centro», oligárquica, elitista, opresora.

d) El «cara-a-cara». Totalidad y Exterioridad

El punto de partida del discurso ha sido la «realidad» (*realistas*) en tres niveles antropológicos. Pero la «realidad» puede tener dos sentidos fundamentales: es *real* algo intramundano, un ente en el mundo[8] -y en ese sentido el indio era real como «encomendado», el negro como esclavo-, o es algo *real* en tanto que transmundano[9], como cosa constituida desde su

[6] Véase mi obra *Para una ética de la liberación*, cap. III, § 18, t.I, p. 137ss.
[7] Domingo F. Sarmiento, *Facundo*, Losada, Buenos Aires 1967, p. 51.
[8] Tal es el sentido de *Realität* para Heidegger, *Sein und Zeit*, § 43 (Niemeyer, Tubinga, lo1963, p. 200ss).
[9] Expresión usada por el viejo Schelling (*Einleitung in die Philosophie der Mythologie*, XXIV; *Werke*, ed. Schröter, Becksche, V., Munich, t V, 1959, p. 748): *transmunden*, aunque no con el mismo sentido. *Más allá* del ser, del mundo, se encuentra «el Señor del ser» *(der Herr des Seins) (ibíd).*

anterior estructura física[10]. Los hechos políticos, eróticos y pedagógicos descritos son momentos de estructuras de diversas totalidades, donde los hombres juegan diversas funciones internas: los países dependientes subdesarrollados, la mujer, el hijo. Esas estructuras son, sin embargo, deformaciones o aniquilaciones de una posición originaria propiamente humana, y aún sagrada: el cara-a-cara». La realidad del hombre *dentro* de sistemas opresores es destitución de la realidad del hombre como *exterioridad* (que es el sentido metafísico de «realidad»).

El «cara-a-cara» (en hebreo *pním el-pním*, Éxodo, 33, II), «persona-a persona» (en griego *prósopon pròs prósopon*, I Cor 13,12) es una reduplicación usual en el hebreo que indica lo máximo en la comparación, lo supremo, en este caso: la *proximidad*, la inmediatez de dos misterios enfrentados como exterioridad. En la erótica el «cara-a-cara» es labio-a-labio, beso: «Que me bese con el beso de su boca» (Cantar de los Cantares, 1,1). Es un *hecho* primero, *veritas prima*: el enfrentarse al rostro de Alguien *como alguien*, del Otro *como otro*, del misterio que se abre como un ámbito incomprensible y sagrado *más allá* de los ojos que veo y que me; ven en la cercanía.

«Cara-a-cara» estuvo un día el conquistador ante el indio, ante el africano y el asiático; el patrón ante el desocupado que le pedía trabajo: el varón ante la mujer desamparada que le imploraba; el padre ante el hijo recién nacido: «cara-a-cara como el hombre que habla con un íntimo». Desde la Totalidad del mundo (lo ontológico) se abría Europa, el varón y el padre ante la Exterioridad (lo meta-físico, si la *physis* es el «ser» como horizonte del mundo) de las culturas periféricas, la mujer y el hijo, o mejor, ante «el extranjero, la viuda y el huérfano» como proclamaban los profetas.

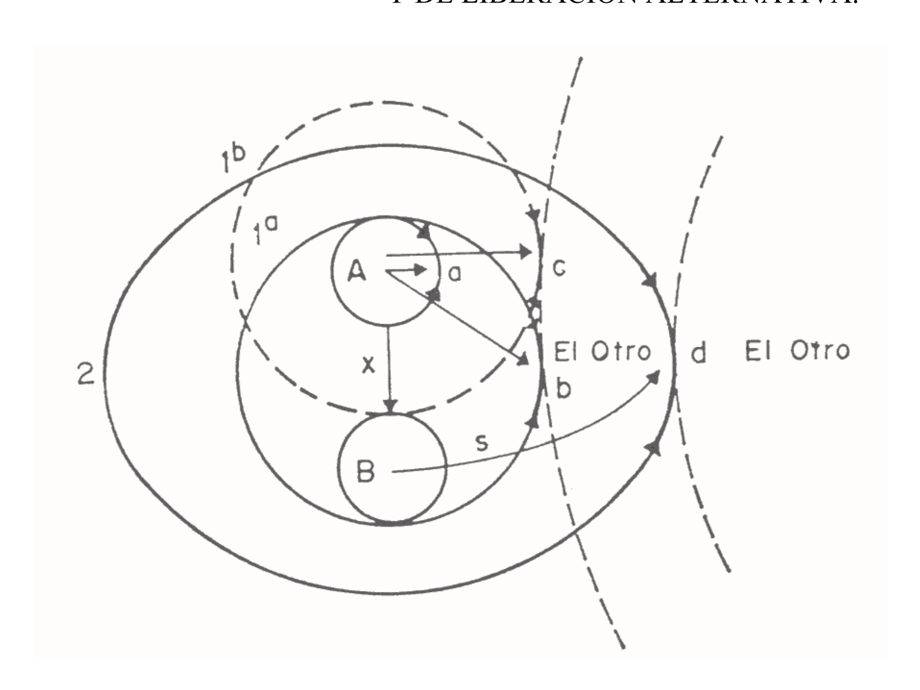
El Otro es lo primero (los progenitores que pro-crean el hijo; la sociedad que nos acoge en la tradición: el Creador que nos da el ser real). El hombre antes que relacionarse con la naturaleza (la *economía*) se expone a otro hombre: nacemos en el útero de Alguien (nuestra madre), comemos originariamente a Alguien (mamamos de los pechos maternos), anhelamos permanecer en el «cara-a-cara». Para la *proximidad* del «cara-a-cara» la *lejanía* de lo económico es un penoso rodeo.

[10] Xavier Zubiri, *Sobre la esencia*, Sociedad de Ediciones, Madrid 1963, p. 395: «*La realidad* es la cosa como algo de *suyo*. La cosa se actualiza en la inteligencia, se nos presenta intelectivamente como siendo de suyo *antes (prius)* de estamos presente». En el mismo sentido *Autrui* (el Otro) para Lévinas es lo real *más allá* de la Totalidad, del ser (cf. *Totalité et Infini*, Mijhoff, La Haya 1961). Véase mi obra *La didáctica hegeliana*, §§ 10-11 (Ser y Tiempo, Mendoza 1972, pp. 141ss).

e) La praxis dominadora. El pecado y el «pobre»

Permítasenos esquematizar el movimiento de nuestro discurso a fin de no perdemos en la resumida exposición que a continuación emprendemos.

ESQUEMA REPRESENTATIVO DE LOS DIVERSOS MOMENTOS
DEL PROCESO DE ALIENACIÓN TOTALIZANTE
Y DE LIBERACIÓN ALTERNATIVA.



Este esquema viene a completar el dibujado en el § 23. A: el dominador; a: pro-yecto del grupo dominador; b: el pro-yecto *a* impuesto a la Totalidad; c: en la conquista el pro-yecto *a* se impone a Otros hombres; 1 a: Totalidad dominada por A; 1 b: nuevo orden, imperio conquistado; B: el dominado sin pro-yecto propio establecido; d: pro-yecto de liberación; 2: la patria *nueva* o el «nuevo» orden gestado como «servicio» al Otro: flecha x: dominación; flecha s: «servicio».

La *simbólica* bíblica nos revela por medio de las tradiciones proféticas un discurso o una lógica que expondremos apretadamente. En primer lugar, «Caín se arrojó sobre su hermano Abel y lo mató» (Génesis 4,8), a lo que Jesús agrega: «el *santo* Abel» (Mateo 23,35). El *No-al Otro* es el

único pecado posible, es el «pecado del mundo» o pecado originario. No-a-Abel, al Otro, dicen también el sacerdote y el levita de la parábola del Samaritano (Lucas 10,31-32). Agustín, en su formulación *política* del pecado original, dice claramente que «Caín fundó una ciudad y que Abel, como peregrino, no la fundó[11]. Histórica y realmente el pecado, desde el siglo XV, se reviste de la figura concreta del *No* del «centro» nordatlántico al indio, al africano, al asiático, al obrero, al campesino, al marginado. Es *No* a la mujer en la familia patriarcal y al hijo de la pedagogía dominadora.

El *No-al-antropológicamente-Otro* (fratricidio) es la condición de posibilidad de la totalización de la «carne» (*basar* en hebreo, *sárx* en griego). La estructura de la *tentación* (y no del «Prometeo encadenado» a la *anánke*) es la propuesta de la Totalidad o el «sistema» en aquel: «Seréis como dioses» (Génesis 3,5). El pecado, que se inicia como No-al-Otro, se afirma como autodiyinización, como fetichización. Idolatría, como No-al-Otro-creador. Para poder decir con Nietzsche «Dios ha muerto» era necesario antes matar su epifanía: el indio, el africano, el asiático.

La Idolátrica totalización de la carne, en nuestro caso del sistema moderno de la cristiandad europea, produce dentro de la Totalidad {en el *esquema* 2 el círculo *1a*) una escisión entre el que domina el «mundo» (nueva dominación de la *carne*, pero ahora ya divinizadamente totalizada) y el dominado. Por una parte están «los príncipes (*árkhontes*) de las naciones [que] las dominan (*katakyrieúousin*) y los poderosos [que] las violentan (Mateo 20,25) (en nuestro *esquema* 2 = A). Son los «ángeles» (enviados) del «Príncipe de este mundo»; son Pilatos que «pidió agua y se lavó las manos» (Mateo 27,24). El «sistema» económico mundial, cultural, sexual, estético es la estructura vigente del pecado en cuanto opresora del pobre. Los «principales» (A) tienen su proyecto de grupo (*a*) que objetiyan como el proyecto de todo el sistema (*b*), y que se expande como proyecto imperial por la conquista (*c*) en Latinoamérica, África y Asia: «lo Mismo (*la*) permanece «lo Mismo» (*1b*). La «praxis de dominación» del que usurpa el lugar de Dios y se fetichiza es el pecado en sentido actual y estricto. Es «praxis» de No-a-Abel, al hermano oprimido, a la mujer como objeto sexual, al hijo como recipiente rememorante.

El «oprimido *como oprimido*» es Job. Sufre porque el pecado (la «praxis del poderoso como dominador») lo aliena; pero tiene conciencia de

---

[11] *Civ. Dei* XV, 1. En la *Civ. Dei* Agustín expresa las dos categorías bíblicas fundamentales: la totalización que se funda en el amor autoerótico (*libido*), y la destotalización que se abre al futuro como amor alternativo al Otro (*caritas*). Véase *Para una ética de la liberación latinoamericana*, cap, IV, §§ 20-23, y cap. Y, §§ 26-28, t.II, pp. 13-18.

no haber cometido pecado alguno. Los sabios del «sistema» (Bildad y Sofar) quieren convencer al oprimido, en nombre de Satán, de que es pecador; con ello declaran inocente al verdadero opresor: a los opresores.

El «oprimido como oprimido» no es el «pobre» (el «oprimido *como Exterioridad*»). El «pobre», tanto del «bienaventurados los pobres (*ptokhoí*) (Lucas 6,20) como, mejor aún, del «siempre tendréis pobres en medio de vosotros» (Mateo 26,11), es el Otro (en el *esquema* 2: *El Otro*[1]) en tanto no posee el valor supremo del sistema sociopolítico, económico, cultural, etc. El «pobre» es realidad e igualmente «categoría»: es la nación dominada, la clase dominada, la persona dominada, la mujer oprimida, el hijo domesticado en cuanto *exterior* a la estructura de dominación misma. En este sentido el «pobre» (en sentido bíblico) no se identifica con el «oprimido *como alienado*» *en* el sistema, pero posee muchas de las notas del pobre socioeconómicamente hablando.

f) La praxis liberadora. La redención y el «profeta»

A la «lógica del pecado», expuesta en parte en el § 5, le anteponemos ahora la «lógica de la liberación», del antipecado o de la negación de la negación del Otro[12]. La *simbólica* bíblica nos propone, en el relato de Moisés (Éxodo 3ss) o en la parábola del Samaritano, un rotundo *Sí-al-Otro* como otro cuando todavíano es sino un oprimido como oprimido *en* el sistema. La luz profética de la fe permite descubrir tras la apariencia de la *máscara* del oprimido o alienado el *rostro* del Otro, en el esclavo de Egipto el hombre libre, en el herido y robado junto al camino, la Exterioridad de la *persona* humana. No es aversión (*aversio*) al Otro, sino conversión (*conversio*) hacia el Otro, como miembro de la «Ciudad de Dios». Como Bartolomé de las Casas, el evangelizador anticonquistador moderno europeo, el justo, descubre al Otro como otro: «estas gentes los indios crió Dios las más simples, sin maldades ni dobleces... sin rencillas ni bullicios, no pendencieros, sin rencores, sin odios, sin desear venganzas que hay en el mundo»[13].

Para afirmar el *Sí-al-Otro* es necesario antes destotalizar el sistema, abrirlo: *es necesario ser ateos del sistema*. La Virgen de Nazaret, en la

[12] En Hege1 es negación de la Di-ferencia y el ente, que por su parte ha sido negación del *Sein an sich* o la Totalidad como Identidad originaria y divina. Por el contrario, en nuestro caso, se trata de negar la alienación del Otro (reducido a ser un ente), es decir, afirmar (=*Sí*) al Otro como Dis-tinto (véase *Para una ética de la liberación*, cap. III, § 16, t I, pp. 118ss; cap. IV, § 23, y cap. V, § 29-31, t. II, pp. 42-127); es entonces negación de lo afirmado por Hegel desde una Exterioridad desconocida por él.

[13] *Brevísima relación*, ed. cit, p. 33.

carne, se abre al Espíritu (la Alteridad). Jesús afirma que es necesario «dar al César lo del César, ya Dios lo de Dios» (Mateo 22,21), es decir, se declara con todos los profetas *ateo del César*, de la carne, de la Totalidad. Cuando Feuerbach y Marx se declararon ateos del «dios» de Hegel y del mundo burgués europeo (que fue el único que conocieron) comenzaron el correcto camino ortodoxo[14].

Para poder destotalizarse la Totalidad del pecado es necesario que irrumpa subversivamente la Alteridad. Lo *ana*-léctico (lo que está *más allá* del sistema), el Otro absoluto (*El Otro*[2] *del esquema 2*), la Palabra (*dabár* hebreo, que nada tiene que ver con el *1ógos* griego) se en-totaliza, en-carna: «De condición divina...se alienó (*ekénosen*) y tomó la forma del siervo (*doúlou*)» (Filipenses 2,6- 7). Cristo, la Iglesia, el profeta debe asumir en el sistema la posición del oprimido como oprimido (posición B en el *esquema* 2). El *siervo* (*hebed* en hebreo, *doûlos* o *paîs* en griego) asume realmente la condición sociopolítica, cultural, económica del alienado. Se asemeja en su alienación al indio, al africano, al asiático; a la mujer usada, al niño oprimido pedagógicamente. Se encierra entonces en la prisión del pecado (el «sistema») sin haberlo cumplido.

El «siervo», el profeta, el «pobre según el Espíritu»[15] desde y con los oprimidos cumple la «praxis liberadora» (en hebreo *habodák*, en griego *diakonîa*), que es un *trabajo* de «justicia» y al mismo tiempo liturgia al Dios salvador. Ese «servicio» (*flecha S del esquema 2*) del Samaritano y Moisés al pobre y a los esclavos como Exterioridad es praxis subversiva histórica (y por ello sociopolítica, cultural, económica, sexual, etc.) y escatológica.

[14] Véase mi ponencia «El ateísmo de los profetas y de Marx», comunicación a la II Semana de teólogos argentinos, Guadalupe, Buenos Aires 1973, e «Historia de la fe cristiana y cambio social en América Latina», en *América Latina, dependencia y liberación*, G. Cambeiro, Buenos Aires 1973, pp. 193ss. Allí expongo que siempre los profetas comienzan su crítica al sistema del pecado como una «crítica de la religión de los ídolos y fetiches» de dicho sistema. ¿No será profundamente católico-cristiana la crítica al fetichismo del dinero (Marx, *Das Kapital* I, cap. XXIV, 1: «Das Geheimnis der ursprünglichen Akkumulation»)? ¿No es acaso ortodoxo aquello de que debe negarse la teología (hegeliana) para afirmar una antropología del Tú (Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*), si se tiene en cuenta que Cristo es Otro hombre y mediación hacia el Dios Padre Creador? Podríamos decir que la «teología de la liberación» latinoamericana es atea para la cristiandad conquistadora europea (no se confunda cristiandad con cristianismo: véase mi artículo «De la secularización al secularismo», en *Concilium*, septiembre [1969] §§ 1-4).

[15] Permítaseme esta traducción de *hoí ptokhoi tô pneúmati* (Mateo 5,3), para distinguir entre el «pobre» como exterioridad (sentido dado en el § *e*) y el «pobre según el Espíritu» como activa y consciente colaboración liberadora, el profeta. Véase en mi obra *El humanismo semita* (EUDEBA, Buenos Aires 1969) el apéndice sobre «Universalismo y misión en los poemas del Siervo de Yahveh» (pp. 127ss).

Para eso ha sido consagrado (Lucas 4,18; Isaías 61,1), para subvertir el sistema y relanzar la historia[16], para liberar al pobre como un año sabático, un año de jubileo[17].

El liberador, el «siervo» profeta, al responder a la llamada del «pobre» (como Exterioridad) se manifiesta para el sistema o el pecado, para el Imperio o la opresión (internacional, nacional, económica, política, cultural, sexual) como lo que anuncia el *nuevo sistema* (horizonte 2 del *esquema* 2), y por ello anuncia también la desposesión del poderoso y su muerte como dominador. El «sistema» la Totalidad, la *carne*, transforma la mera dominación (flecha x del *esquema* 2) en represión, violencia, persecución. El «siervo» liberador es el primero en morir entonces: «¡Jerusalén, Jerusalén! Tú matas a los profetas y apedreas a los que Dios te manda» (Mateo 23,37). En este caso el liberador se transforma en *redentor*, en el que como en un auténtico sacrificio de expiación (de *kipper* en hebreo; Levítico 16), paga en su carne la liberación del Otro; «El que quiera ser el mejor se hará servidor (*diákonos*) y el que quiera ser primero debe hacerse siervo (*doûlos*) de los demás. A imitación del Hijo del Hombre, que no vino para que le sirvan sino para servir (*diakonêsai*) y para entregar la vida en rescate de la multitud» (*lútron anti pollôn, el rabîm* escatológico hebreo) (Mateo 20,26-28).

Fácil es comprender que la *praxis de liberación*, desde la de los profetas y Jesús, de los perseguidos cristianos en el Imperio romano, como la del obispo Valdivieso (asesinado en 1550 por el gobernador por defender a los indios de Nicaragua), como la de Pereira Neto en 1969 en Brasil (o de Mahatma Gandhi o Lumumba en el Tercer Mundo no cristiano), indican que el liberador, al anunciar el fin del sistema, es asesinado violentamente por los «ángeles» del «Príncipe de este mundo», es decir, por los conquistadores, ejércitos imperiales, banqueros capitalistas, «herodianos» (gobiernos de las naciones dependientes) faltos de escrúpulos. El sistema como Totalidad es la muerte tautológica. La muerte del liberador es sólo la muerte a la muerte, es ya un «nacer de nuevo» (Juan 3,5-8)[18].

---

[16] «Derribó a los poderosos de sus tronos y elevó a los humildes. Llenó de bienes a los hambrientos y despidió a los ricos con las manos vacías» (Lucas 1,52-53) *Subvertere* en latín es poner «abajo» lo que está «arriba» y viceversa.

[17] Levítico 25,8-12. «Jubileo» procede del hebreo *yobel*. la trompeta en forma de cuerno que anuncia la liberación de los esclavos (Éxodo 21,2-6).

[18] «Lo que nace de la *carne* (Totalidad o sistema) es carne. Y lo que nace del *Espíritu* (el Otro, la Alteridad o Exterioridad) es Espíritu» (*ibíd*.).

g) Hacia una eclesiología de la liberación redentora

Todo lo indicado se vive siempre concreta e históricamente como parte de la comunidad o el pueblo de los convocados, la Iglesia, o, simplemente, como parte de la historia mundial.

En efecto. Desde la muerte liberadora y redentora de Cristo la historia mundial tiene un nuevo estatuto *real*, ya que todo hombre de buena voluntad recibe la gracia suficiente para salvarse. Sin embargo, por el pecado, los sistemas históricos (sociopolíticos, económicos, sexuales, pedagógicos, etc.) tienden a cerrarse, fijarse, eternizarse. Es necesario relanzarlos adelante, destotalizarlos, darles fluidez dialéctica hacia la parusía. Dios, desde la Exterioridad de la creación, funda la Iglesia en el corazón de la carne, del mundo, de la Totalidad (movimiento de «alienación» o *kenótico*). La Iglesia, como *Don*, es en-carnación (en-totalización) del Espíritu. Por el bautismo el cristiano es «consagrado» para el servicio liberador del mundo y *recibido* en la comunidad. La Iglesia *real*, comunidad *institucional*, nace geopolíticamente en el Mediterráneo oriental, crece después en el Mediterráneo occidental y florece en la cristiandad latino-germánica, la Europa que con Estados Unidos y Rusia es el «centro» geopolítico del mundo actual. Por otra parte, habiendo nacido sociopolíticamente entre los oprimidos del Imperio romano, hoy es parte de las naciones que oprimen a los países dependientes «periféricos», y, frecuentemente, se encuentra comprometida con las clases dominadoras (en el nivel nacional), con la cultura dominadora, etc.

Es decir, la Iglesia que se en-carna en el mundo (como las semillas del sembrador de la parábola) llega a identificarse con la carne, la Totalidad o el sistema (adopta la posición de A, del *esquema* 2). Esa identificación con el «Príncipe de este mundo» es el pecado en la Iglesia, la que «fija» el sistema y aun lo sacraliza (desde el «Sacro Imperio Romano», hasta las cristiandades y la «civilización occidental y cristiana»).

Por el contrario, la esencia de la Iglesia, comunidad e institución liberadora, le exige identificarse con los oprimidos (posición B del *esquema* 2) para «romper los muros» (flecha *S*) de los sistemas totalizados por el pecado, la injusticia (política internacional y nacional, económica y social, cultural y sexual, etc.). El «signo» (el *semeîon* del Evangelio de Juan) de la Iglesia o la evangelización no puede realizarse sino por mediación del compromiso histórico de la comunidad en el proceso o *paso de la liberación* (en hebreo *pesah* significa también «paso», «marcha», «huida») (flecha *S*), paso de un sistema que intenta un proyecto agresor (*b* en el *esquema* 2) hacia un nuevo sistema que intenta un proyecto de liberación (*d* en el

esquema) que, por su parte, es para la Iglesia «signo» del proyecto escatológico del Reino. La Eucaristía es *anticipo* en el «paso» (*pascual*) del Reino, es una «*fiesta* de la liberación» del pecado (de la esclavitud de Egipto). La liberación de América Latina, por ello, es para la Iglesia latinoamericana (como parte «dependiente» y en parte oprimida por la Iglesia mundial) *el lugar* de la evangelización. Al mismo tiempo es lugar evangelizador la liberación de las clases oprimidas, de la mujer, del hijo, del «pobre» hoy.

2.*Estatuto del discurso teológico*

En esta segunda parte del parágrafo deseamos volvernos sobre el discurso teológico mismo, en primer lugar sobre el europeo (y por extensión lo que desde América del Norte se llamaría la *White Theology*), para después definir la teología que se despliega como un discurso desde la opresión, sea mundial (desde las naciones «periféricas»), nacional (desde las «clases» oprimidas), erótica (desde la mujer), pedagógica (desde las nuevas generaciones, la juventud).

a) Condicionamiento del pensar teológico

Es sabido por el pensamiento crítico lalinoamericano actual que toda expansión geopolítica llega rápidamente a ser fundada por una «ontología de la dominación» (una filosofía o teología, según los casos). La expansión europea moderna tuvo su formulación ontológica en aquel «*ego cogito*»[19], que había antecedido fácticamente el «yo conquisto». Con Spinoza, en su *Ethica*, el *ego* es un momento de la única substancia de Dios, posición que asumirán posteriormente Schelling (el de la juventud) y Hegel: el «yo» europeo ha sido divinizado. Fichte nos indica que en el «Yo soy Yo, el Yo es absolutamente puesto»[20]; es un «Yo» incondicionado, indeterminado, infinito, absoluto (y en Hegel, en definitiva, divino), natural. En Nietzsche ese «Yo» se transforma en potencia creadora («Yo» como «Voluntad de Poder») y en Husserl en el más discreto «ego cogito cogitatum» de la

[19] «*Je pense, donc je suis*, était si ferme et si assurée que toutes les plus extravagantes suppositions des sceptiques n'étaient pas capables de l'ébranler» (*Discours de la méthode*, IV; ed. La Pléiade, Gallimard, París 1953, pp. 147-148).
[20] «Ich bin Ich. Das Ich ist schlechthin gesetz» (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* [1794], § 1; ed. Medicus, Meiner, Berlín 1956, I,96). Todavía dice que «la esencia de la fllosofía crítica consiste en la posición absoluta de un Yo absoluto incondicionado y no determinable por nada más elevado» (*ibíd*, I, § 3; I, 119).

fenomenología[21]. Lo más grave es que *el Otro*, el otro hombre como otro (el indio, el africano, el asiático, la mujer, etc.) queda reducido a ser una idea, un objeto, el *sentido* constituido desde un «yo constituyente originario»: el Otro es entificado, cosificado, alienado a un mero *cogitatum*.

Por su parte, la teología europea o del «centro» no puede estar exenta de esta *reducción*. La expansión dominadora de la cristiandad latino-germana formuló igualmente una «teología dominadora». El pensar semito-cristiano del Antiguo y Nuevo Testamento fue reducido a un proceso de helenización indoeuropeizante desde el siglo II. La teología europea medieval justificó el mundo feudal y el *ius dominativum* del señor feudal sobre el siervo. La teología de Trento y la protestante nada pensaron sobre el indio (fuera de la Escuela de Salamanca y durante pocos decenios), el africano y el asiático. Por último, la expansión del capitalismo y el neocapitalismo permitieron a los cristianos del «centro» formular una teología del *estatu quo* y un ecumenismo de la «coexistencia pacífica» (entre Rusia, Estados Unidos y Europa) para mejor dominar a la «periferia». El *Otro*, el pobre, queda nuevamente constituido desde el «yo» europeo: «*Ego cogito theologatum*». Reducido el tema del pensar teológico, queda igualmente reducido todo el ámbito de «lo teológico»: el pecado es minimizado en el solo horizonte de la injusticia *intra*nacional; es privatizado, despolitizado, asexualizado (y supersexualizado en otros niveles). Pero, lo que es más grave, el sentido y horizonte de la salvación y redención es igualmente reducido a los estrechos límites de la «experiencia cristiana del *centro*». Es una salvación individual, espiritualizante, interiorista, desencarnada, donde frecuentemente se busca un masoquista dolor elegido en tiempo y lugar (mientras que la verdadera «cruz» de la historia *real* nos pide la vida en el momento menos pensado).

Esa teología tenía numerosos condicionamientos *no pensados*. El primero, el condicionamiento de la religiosidad de la cristiandad latino-germánica y mediterránea que pasaba por ser «cristiana *sin más*» por el solo hecho de ser *latina*; condicionamiento litúrgico (que identificó la liturgia de la religión cristiana con la latina e impide a otras culturas tener liturgias propias tal como la tuvo la cultura mediterránea); condicionamiento cultural, ya que la teología es cultivada por una elite intelectual, es más, por profesores académicos de universidades, bien pagados y con grandes seguridades (situación tan alejada y desventajosa con respecto a

[21] Véanse mis obras *La dialéctica hegeliana*, §§ 4-9 (pp.31-121) y *Para una destrucción de la historia de la ética*, §§ 11-21 (Ser y Tiempo, Mendoza 1972, pp 75-162).

Tertuliano o Agustín); condicionamiento político, porque es una teología acomodada y comprometida con el poder metropolitano del mundo; condicionamiento eocnómico, porque se ejerce en su mayoría desde las clases oligárquicas, de la burguesía y del mundo neocapitalista, y aunque a veces sean pobres monjes, lo son de ricas órdenes; condicionamiento *erótico*, porque son célibes los que piensan teológicamente y no han podido expresar una auténtica teología de la sexualidad, de la pareja, de la familia. Por todo ello la teología moderna europea (desde el siglo XVI al XX) está inadvertidamente comprometida con una praxis de dominación mundial, política, pedagógica y erótica.

No seríamos exagerados al decir que en muchos de sus niveles es una auténtica «ideología teológica», porque oculta muchos aspectos que su situación no descubre, tal como por ser habitantes de la Tierra no vemos la otra cara de la Luna. Y, lo que es peor, en América Latina hay muchos «teólogos progresistas» que simplemente *repiten* la «teología del centro», con lo cual se ocultan a sí mismos y se transforman igualmente en ideólogos de la opresión con mayor culpabilidad.

b) Fe y praxis cristiana

La existencia precristiana es una estructura que tiene diversos momentos. El fundamental se denomina: la comprensión del ser. La comprensión (de «captar» algo junto a otro [*cumprendere*], o mejor aún, «abarcar» en círculo a la totalidad: *circumprendere*) es la apertura fundamental por la que nos abrimos al mundo en cuanto tal[22]. Si hay existencia humana, precristiana, es porque hay mundo, correlativamente; y si hay mundo es porque hay una apertura fundamental (que no podemos aquí describir filosóficamente por razones de espacio)[23]. De igual modo, si hay existencia cristiana es porque hay un mundo nuevo donde pueda ejercerse la trascendencia cristiana, y ambos quedan ontológicamente fundados en la apertura al mundo cristiano en su totalidad, es decir, a la comprensión sobrenatural del ser. Esta comprensión revelada y dada gratuitamente por Dios se denomina la fe.

Además, la comprensión del ser, primera y cotidianamente, es una comprensión óntica de las cosas como ya siendo dentro del mundo (sin

[22] Véase mi conferencia «Crisis de la Iglesia latinoamericana y situación del pensador cristiano en Argentina», en *Stromata* (Buenos Aires 1970), I, 3: «La comprensión existencial sobrenatural».
[23] Véase M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §§ 18 y 31-32.

tener en cuenta al mundo como tal, al *ser* explícitamente, que sería lo ontológico temático). La comprensión cotidiana es óntica o existencial. Por ello, teológicamente, la fe puede ser descrita estrictamente como la *comprensión existencial sobrenatural*. Entender acabadamente lo que esto significa nos llevaría a escribir un tratado -todavía no escrito- de teología moral (pero no es éste el lugar de hacerlo).

La fe no es *esencialmente* ni una creencia ni una oscuridad. La creencia psicológica como opinión, la adhesión de la voluntad a algo o alguien, la oscuridad, son elementos secundarios del acto intelectivo-práctico de la fe. El acto de fe es comprensivo, es inteligencia, no inteligencia en función *teórica* (teoría que parte de la praxis y que es una reducción de ésta) sino en función *práctica*[24]. La fe no se aprende a partir de una enseñanza teórica, de un catecismo impartido en lecciones orales o audiovisuales; la fe se aprende cotidianamente en una comunidad cristiana y por el modo habitual de manipular los instrumentos, de instaurar las relaciones con el Otro: se descubre prácticamente el «sentido» de todo lo que me rodea en el *nuevo* mundo. El horizonte último al que nos abre la fe es necesariamente inobjetivo, inobjetivable: es decir, nunca puedo hacer «objeto» de mi consideración teórica lo que es la *luz* que me permite ver. Moisés no *vio* a Dios en la hierofanía del Horeb, sólo escuchó su voz: la fe procede de un oír[25]. El sentido del ser hebreo-cristiano no es un ver teórico (lo permanente y eterno como para los helenistas), sino un oír la palabra que se expresa desde el misterio del Otro como libertad. Dios, como misterio Trino y Uno, se manifiesta por su Palabra reveladora a los que lo saben *oír*, pero que no pueden *verlo*. Pero desde ese horizonte inobjetivo oído, la luz que ilumina, entonces sí podemos *ver* su economía manifestada en la historia humana: es el des-cubrir, prácticamente, los signos de Dios en la historia. Moisés no ve a Dios, pero ve lo que Dios le muestra: «*He visto* la miseria de mi pueblo que reside en Egipto» (Ex 3,7). Ese ver existencial, óntico, es la función histórica esencial de la fe. y en esto no es creencia, adhesión u oscuridad, sino inteligencia-esclarecedora, interpretación, luz profética. La fe implanta en un *nuevo horizonte* el mundo precristiano, iluminándolo con la nueva luz y comprendiéndolo de la manera más radical: por ello es posible una hermenéutica o interpretación de los mismos acontecimientos históricos precristianos con otro *sentido*. El *sentido* de los entes, de los

[24] Cf. *Para una ética de la liberación*, cap. VI, § 36, t. II.
[25] Ex, 3,1- 7; *Concilio de Trento*, ses. VI, decreto sobre la justificación, cap. 6, donde se cita a San Pablo, Rom 10,17: «*...fidem ex auditu*» (Dz, 1963, m. 798; ed. Alberigo, p. 648).

acontecimientos, es lo que cambio; y ese cambio existencial de sentido no se aprende sino de otro cristiano, concretamente, comprometidamente, cotidianamente. No es teoría, es fundamento del orden práctico.

La fe, como comprensión existencial inobjetiva, es *concreta*, es decir, no es abstracta o reducida, sino que se cumple en el orden mundano histórico real e integrada a la complejidad total de la vida humana.

Es comprensión práctica del *ser* cristiano, del Ser divino (el Misterio de Salvación) que se entronca con la creación y la historia. Es comprensión del Misterio interpersonal de Dios que instaura un nuevo orden relacional entre las personas humanas en la historia (la Alianza, la Iglesia, el Reino de Dios). Ese *ser* cristiano no es abstracto: es el mío, el nuestro, el de nuestra época. No es un orden universal, es *mi ser*, *nuestro ser*. Como tal, nuestro ser, nunca está totalmente cumplido; hay en él, por esencia, un poder-ser más todavía. La historia no ha terminado, nunca puede terminar para el hombre si Dios no lo eleva. Por ello la fe es una comprensión existencial concreta del ser cristiano como perenne poder-ser. Poder-ser más todavía es indicar que se abre al futuro: futuro es lo que ad-viene: lo que viene hacia nosotros (-viene) que nos dirigimos expectantes hacia ello (ad-). Vamos hacia lo que viene: nos encaminamos en la esperanza hacia el Cristo adviniente (la Parusía, el Adviento). Es decir, la comprensión del ser cristiano como ad-viniente nos indica que nuestro ser está siempre como lanzado *delante de nosotros*, nos antecede por esencia como el horizonte que se aleja en la pampa por más que el gaucho trote y trote hacia él con su pingo (caballo). El «resto escatológico», lo todavía por acontecer, es un futuro pro-yectado. Por ello, y al mismo tiempo, es una comprensión *ana-léctica*[26]. Ana-léctica (*aná*: más allá; *logos*: horizonte o comprensión), es revelarse desde más allá del horizonte.

Como puede verse, sólo hemos indicado un programa, pero lo suficientemente fundado como para resumir lo dicho de la siguiente manera: la fe es la comprensión ontológica fundamental, sobrenatural, por la que, de manera existencial, concreta, ad-viniente y ana-léctica, se nos abre el sentido de los acontecimientos de la historia como Historia Santa.

La fe nos abre un pro-yecto histórico concreto, sobrenatural, que deja al descubierto un ámbito (la *nada* diría Sartre) de posibilidades mundanas. Entre lo que fácticamente soy y lo que me comprendo a la luz de la fe poder-ser se abre, como una fisura, el mundo de la libertad, de la responsa-

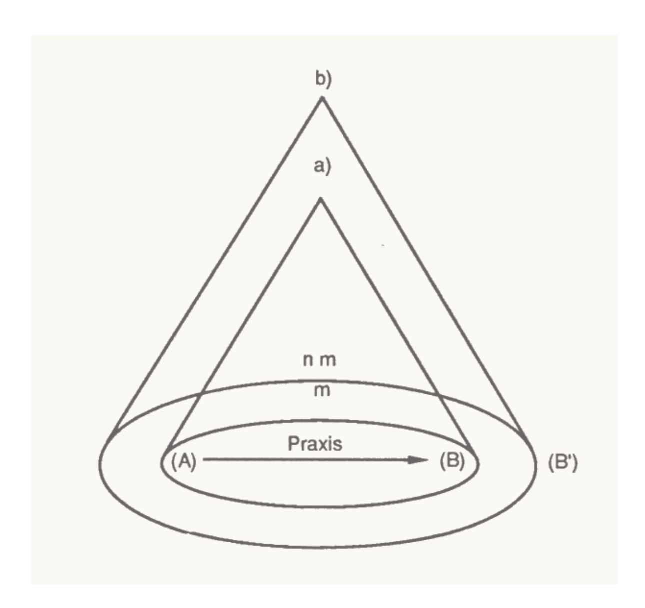
[26] Todo esto véase en *Para una ética de la liberación*, supra, cap. I, §§ 3-6; cap.3, §§ 16-19, etc.

bilidad, de la elección, pero, esencial y fundamentalmente: la *praxis*. La praxis, la acción o el obrar humano, es *la actualidad misma* del ser en el mundo (praxis en un ámbito precristiano; praxis cristiana en el mundo al que nos abre la fe: mundo cristiano). Soy en el mundo en tanto y en cuanto obro. La praxis es la actualidad mundana del hombre. Obro porque no-soy-todavía lo que me comprendo poder-ser. Si fuera el ser (Dios) no podría obrar prácticamente (la actualidad pura no es ya práctica). Porque todavía no soy del todo (resto escatológico) es por lo que debo obrar. La praxis se funda, entonces, ontológicamente, en la no-coincidencia de lo que ya soy y mi poder-ser. Lo que me impulsa a moverme, a ir hacia la coincidencia (que sólo es total e irreversible en Cristo, en el Reino) es el ser mismo que me llama (la vocación de la conciencia) a ser plenamente mi pro-yecto cristiano realizado plenamente: el reino escatológico cumplido del Cielo. La praxis se funda en la fe de dos maneras. En primer lugar, porque la fe nos abre al ser cristiano mismo: al poder-ser, al pro-yecto en Cristo, al futuro que funda e inmanta a la praxis. En segundo lugar, porque la fe es la luz interpretativa que descubre ahora y aquí el «sentido» del acontecimiento histórico como posibilidad. Es decir, la praxis no es sino el empuñar realmente una posibilidad: un hacer *esto*. La fe es la que permite la hermenéutica, el des-cubrir el *sentido* oculto (en-cubierto en el mundo precristiano y des-cubierto por la luz de la fe en el mundo cristiano) del acontecimiento concreto. Esa interpretación no es científica, universal o abstracta: es concreta, histórica, adaptada a la cotidianidad (los clásicos dirían: prudencial).

La fe funda entonces la praxis, pero al ser ella misma una comprensión en función práctica se nutre de ella, y emplaza cotidianamente el pro-yecto desde la praxis misma. Una praxis egoísta o cobarde inhibe la fe; una praxis generosa o heroica permite a la fe abrir mayores horizontes de comprensión. La fe es entonces el fundamento integrante de la praxis cristiana; la praxis cristiana es cristiana (y en esto se diferencia de la praxis pre- o anti-cristiana) porque es actualidad en un nuevo mundo al que nos abrimos por la fe[27].

[27] Véase la relación comprensión-praxis en *op. cit.,* §§ 7-12 y 7-18. En *Para una destrucci6n de la historia de la ética* (Ser y tiempo, Mendoza 1973) hemos considerado la misma cuestión en Aristóteles, Tomás, Kant y Scheler.

REPRESENTACIÓN FIGURATIVA DE LAS RELACIONES
ENTRE FE Y COMPRESIÓN PRECRISTIANA



Permítasenos resumir lo dicho en una representación figurativa que explicamos de la siguiente manera: a) es el cono de luz que ilumina el círculo (mundo); el hombre (A) es el punto de apoyo (ex-) de la trascendencia en un pro-yecto (B): como nos comprendemos poder-ser. Se trata del orden precristiano o llamado «natural» (reductivamente); b) es el cono de luz de la fe que ilumina el círculo *nm* (nuevo mundo); el hombre (A) trasciende ahora más allá del proyecto histórico (B), hacia un (B') (el Reino escatológico de Dios). La diferencia entre (B) y (B') indica la existencia de un «resto escatológico», un más-allá de todo proyecto humano histórico y que permite la crítica liberadora de la fe con respecto a todo proyecto histórico. Sin embargo, no hay nuevo mundo sin mundo precristiano; no hay pro-yecto escatológico que no se apoye en el pro-yecto histórico. La fe no viene a yuxtaponerse a la comprensión precristiana sino que *asume* dicha comprensión. Deben entonces distinguirse los dos planos, pero sabiendo que ambos quedan asumidos unitaria y realmente en el plano sobrenatural del Reino.

c) Algo más sobre la revelación y fe. La epifanía antropológica

La teología occidental supone siempre, desde hace siglos, una cierta filosofía. La ontología de Kant (que postula una «fe racional»), la de Hegel (que incluye la fe dentro del horizonte de la Razón) o la de Heidegger (como «comprensión del Ser») admiten la Totalidad del ser como horizonte único del pensar. «Ser-en-el-mundo» es el hecho fundamental, originario, primero[28]. La teología existencial parte entonces del horizonte del *mundo* como la totalidad. Lo más grave es que, de hecho, siempre la Totalidad es la mía, la nuestra, la europea, la del «centro». Lo que pasa desapercibido ingenuamente, obviamente, es que niego *otros mundos cristianos*, otras experiencias también válidas: niego la Alteridad antropológica como punto de partida del pensar teológicamente[29].

Como bien lo vio el viejo Schelling en su *Philosophie der Offenbarung*, la fe en la palabra del Otro está más allá de la Razón ontológica (igual al *Sein* hegeliano), cuestión en la que Kierkegaard lo continúa (por ejemplo, en el *Postscriptum*). Fe se tiene de la revelación del Otro. La revelación no es sino el Decir alterativo de Dios, existencial o mundanamente, que descubre las pautas o categorías interpretativas (hermenéuticas) de la Realidad crística. En la historia cotidiana (existencialmente)[30] Dios, entonces, manifiesta lo en-cubierto (el *hecho* de la Redención mundial en Cristo) por medio de una *luz* (*ratio sub qua* diría un clásico) interpretativa o pautas (categorías) válidas para toda la humanidad y la historia. Dios no revela sólo *esto* (un contenido concreto) sino esencialmente *las categorías* que me permiten

---

[28] La teología de Karl Rahner, es sabido, parte de una filosofía heideggeriana (con influencia de Maréchal) tal como se expone en *Geist in Welt* (1936), Kösel, Munich[2] 1957, o en *Hörer des Wortes*, Kösel, Munich 1963. No sin razón Eberhard Simons (*Philosophie der Offerberung. Auseinendarsetzung mit K. Rahner*, Kohlhammer, Stuttgart 1966) muestra cómo el *Mit-Sein* no ha sido bien indicado en el pensar de Rahner, aunque algo haya dicho al respecto (p. ej. leemos en «Ueber die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe», en *Schriften zur Theologie*, Benzinger, Zürich 1965, t VI, pp. 277ss, aquello de «Niichstenliebe als sittliches Grundtun des Menschen»), 1o mismo que Heidegger (*Sein und Zeit* [1927], § 26, pp. 117ss). La cuestión no es hablar de paso *del Otro* sino hacerlo *el origen mismo del discurso teológico*, pero no sólo del Otro divino.

[29] Desde un punto de vista filosófico, véanse las obras de Lévinas, ya nombrado, la de Michael Theunissen, *Der Andere*, Gruyter, Berlín 1965, y el cap. II de mi obra *Para una ética de la liberación,* t. I, pp. 97ss.

[30] Indica bien Ives Congar que el «*locus theologicus*» es la cotidianidad («La historia de la Iglesia, en cierto sentido, lo abarca todo»; «La historia de la Iglesia, lugar teológico», en *Concilium* 57 [1970], p. 86); es decir, la revelación se efectúa por mediación de la exterioridad histórica: Dios se revela *en* la historia. En el mismo sentido Edward Schillebeeckx, *Offenbarung und Theologie*, Matthias Grünewald, Maguncia 1965, nos

interpretar «esto»[31]. La revelación se clausura en Cristo con el Nuevo Testamento, pero despliega sus potencialidades a través de la historia. Lo que nos importa indicar aquí es que esa revelación no se efectúa sólo *en* la historia por palabras humanas, sino a través del hombre en cuanto exterioridad de la *carne* (o el «sistema»): a través del pobre, de Cristo-hombre.

La fe, que es la aceptación de la Palabra del Otro en cuanto otro, es la fe cristiana cuando se acepta la Palabra divina en Cristo por mediación del pobre histórico, concreto, real. La *epifanía* real de la Palabra de Dios es la palabra del pobre (más allá del sistema *analéctico*, entonces, lo que supone que se es *ateo del sistema*) puede escuchar *en ella* la Palabra real de Dios. Dios no ha muerto, quien ha sido asesinado es su epifanía: el indio, el africano, el asiático, y por ello Dios no puede ya manifestarse. Abel ha muerto en la divinización de Europa y el «centro», y por ello Dios se ha ocultado. La categoría revelada es clara: «Tuve hambre y no me disteis de comer... Aquellos preguntarán también: -Señor, ¿cuándo te vimos hambriento?» (Mateo 25,42-44)[32]. Tras la muerte de la divinización de Europa podrá nacer la fe en el pobre de la «periferia», fe en Dios por mediación del pobre: la nueva manifestación histórica de Dios (y no su resurrección porque no ha muerto) se operará por *la justicia* y no por los muchos tratados *teológicos* teóricos sobre «la muerte de Dios»[33].

d) Teología e historia

La teología no es la fe. La teología es ya un pensar teórico que emerge de la praxis y que se funda en la comprensión existencial sobrenatural

---

propone «das Wort als Offenbarungsmedium» (p. 37). Sin embargo, en ambos casos, como en Schelling y Kierkegaard, no se ve la función mediativa de la exterioridad *antropológica*. No se trata sólo de que la revelación esté «posiblemente efectuada en forma de palabra humana» («...auf die möglicherweise im menschlichen Wort») (K. Rahner, *Hörer des Wortes*, p. 200), sino de que *el pobre*, como metafísicamente Otro, es la mediación elegida por Dios para su revelación. Moisés, históricamente (y no míticamente como en Éxodo 3), oyó la palabra de Dios por mediación del pobre (Éxodo 2,11-15).

[31] Estas categorías son, por ejemplo, «carne» (Totalidad), «pobre» (Alteridad antropológica), Dios «creador-redentor», «Palabra», «Espíritu» (modos alternativos del «cara-a-cara» divino), «servicio» (*Hadobah* o *diakonía*), etcétera. Cf. mi obra *Caminos de liberación latinoamericana*, II, VI. La «categoría» es lo revelado en Cristo como «revelación constitutiva». «Lo interpretado» por esas categorías es el *sentido* cristiano del acontecimiento, fruto de la fe.

[32] En el número 82 (1973) de *Concilium* sobre la fe se habla de la liturgia, las Escrituras, la poética, pero para nada del lugar privilegiado de la fe en el Otro: *pobre*; sin él la fe se hace ideología, se hace doctrina, se vuelve encubrimiento.

[33] Cf. *Caminos de liberación latinoamericana*, I, §§ 1-7; *Para una ética de la liberación latinoamericana*, §§ 31 y 36.

(la fe). En el plano de la comprensión existencial el *ser cristiano*, que tiene real vigencia como luz que ilumina, no ha sido discernido explícitamente (lo óntico es interpretado; lo ontológico vigente está no tematizado). La tematización explícita de lo ya vigente en el plano de la fe cotidiana o existencial es la función esclarecedora, en función práctica, de la teología. La teología es una *conceptualización* epistemática de lo ya dado en la experiencia fáctica de la vida cristiana. El paso de la experiencia fáctica, histórica, cotidiana de la vida cristiana a la conceptualización no se realiza sin peligros. De hecho, la teología cristiana tiene diversos períodos y en ellos se ve, claramente, una evolución de suma importancia para la compresión de nuestra situación presente latinoamericana.

El pensar semita y hebreo tenía ya un cierto modo de tematizar teóricamente su experiencia fáctica. No sólo por la producción poética (como los Salmos) o la interpretación histórica (los relatos del Génesis, del cap. 12 en adelante), sino por la expresión mítica (Gn 1-11) y la sapiencial (como p. ej. el Libro de Job). Sin embargo, puede decirse que la incipiente teología hebrea y cristiana (al nivel del Antiguo y Nuevo Testamento) es fundamentalmente *histórica*. Los mitos adámicos, caínico, babélico... son historificantes: han sido propuestos por Israel para destruir los mitos ahistóricos, del eterno retorno de sus pueblos circunvecinos. Pero la historia (como acontecer: *Geschehen* o *Ereignis*) es el punto de apoyo de la predicación de los profetas, de Jesús, de Pablo, de Juan[34]. La argumentación es siempre la misma: es en Abraham (un personaje histórico) donde somos salvados por la Alianza y la promesa; así como nuestros padres que cruzaron el desierto, así hoy nosotros... La estructura del Evangelio y los *Hechos* de Lucas (desde Belén, pasando por Galilea, Jerusalén, Samaria, Antioquía, Grecia y culminando en Roma), como en el *Apocalipsis* de Juan, son «teología de la historia»: interpretación histórica del acontecimiento de la Salvación cumplido en Cristo. La historia-interpretaci6n será el fundamento de la teología del judeocristianismo (como lo denomina Daniélou), y de muchas obras esporádicas (hasta la *Ciudad de Dios* de San Agustín).

Sin embargo, y bien pronto (desde los apologistas del siglo II), la conceptualización epistemática y silogística de los helenistas se fue imponiendo a los cristianos: véase la obra de un Clemente u Orígenes de Alejandría (a fines del siglo II), de un Ireneo de Lyon y de los que paulatinamente fueron constituyendo la teología, primero de los Padres griegos, después de los Padres latinos y por último de la Primera escolástica, desde el siglo XII

[34] Véase en mi trabajo *El humanismo semita*, EUDEBA, Buenos Aires 1969, cap. III, pp. 75-106.

al XIV. Esta teología silogística se impone en la Segunda escolástica española y tridentina, y en la Tercera desde fines del siglo XIX. En la conceptualización (o el paso de la experiencia fáctica de la vida cotidiana a su expresión cientificotemática explícita) teológica de Occidente había quedado de lado el método histórico primigenio del pensar hebreo y cristiano novotestamentario.

Es sabido que gracias a la Escuela de Tubinga (tanto por el lado protestante, en especial gracias a Hegel entre otros, como por el lado católico, mediando el pensamiento de Moehler) surge nuevamente el considerar la facticidad cristiana como una Historia de la Salvación (*Heilsgeschehen* o *Heilgeschichte*). La tematización teológica va recuperando, lentamente, una modalidad histórica. Hoy, después de un siglo de emprendido el nuevo camino, podemos afirmar lo siguiente: la teología y la historia de la salvación tematizada son lo mismo; y como la historia de la Iglesia es un momento de dicha historia, se concluye que: *la historia de la Iglesia es un momento indivisible de la única teología.*

La historia de la salvación como acontecimiento existencial (*geschehen*) debe ser distinguida de dicha historia como tematizada (*Historie*)[35], pero esa tematización metódica y científica tiene por único tema a Dios Trinitario manifestándose en la única Historia acontecimental de la Salvación. Esta historia existencial no es sólo un lugar sino el de toda la teología cristiana, al que los otros lugares así llamados se refieren como a su fundamento (la Escritura, etc.).

Esto que pudiera parecer cuestión meramente metódica tiene una importancia *esencial* para la teología en América Latina. Habiéndose tomado por método el silogístico-científico del *Organon* aristotélico, y considerándose como única y universal la estructura dada de hecho en el mundo mediterráneo (ámbito del pensar girego, de la Patrística cristiana y de las tres escolásticas), se había implantado como *única* experiencia fáctica histórica de vida cristiana la del mundo europeo. Como la historia no contaba como método fundamental, las diversidades históricas no venían a marcar diferencias; los no-europeos sólo podían copiar y repetir la única teología posible: la helenístico-cristiana que, de hecho, sólo conceptualizaba la experiencia fáctica europea. Pero, al descubrirse a la historia de la salvación *como lugar teológico* y a la misma historia como un momento indivisible de la única teología, comienzan a aparecer las diferencias y la teología no puede sino tomarlas en cuenta. Cuando se cobra cabal conciencia de este

---
[35] Cf. *Nota bibliográfica* I-III, al fin.

hecho, sólo así, aparece una nueva teología. En América Latina este descubrimiento, presentido desde hace decenios (y que yo mismo en la primera edición de esta obra, en 1964, indicaba explícitamente), sólo ha cobrado temática claridad desde hace unos años.

La temporalidad, como la comprensión del ser, es un momento existenciario de la estructura ontológica del ser humano. El ser humano no se cumple en un presente, pasado o futuro cerrados; su existir incluye unitariamente un pasado histórico-tradicional que implanta un futuro desde el que se abren las posibilidades del presente. Este haber-sido que sitúa al poder-ser en el que se funda el estar-siendo indica, resumidamente, el *factum* de la temporalidad. Uno de sus modos es la historicidad. Histórico es un documento por haber-sido en un mundo-sido; por haber estado a la mano de un hombre que fue-en-el-mundo[36]. Si histórico es el ser del hombre, debe serlo igualmente el ser cristiano. Histórico es el ser cristiano como historia santa, y el método de la teología como historia es la mejor interpretación de lo implícito en el nivel existencial. Si no se considera el momento histórico del ser cristiano se lo abstractiza y disuelve en lo universal. Al no considerarse el momento histórico del ser cristiano en América Latina, se evaporó la peculiaridad de nuestra realidad eclesial. Es por ello por lo que al llegar el siglo XVI y continuar la historia eclesial europea hasta el siglo XX, el latinoamericano sentía alejarse de su ser propio para ir cayendo en un ser alienado o inauténtico: su europeización significaba su aniquilación como latinoamericano.

La historia del acontecer cristiano en América Latina (ese momento de la historia de la salvación que se va cumpliendo en nuestro continente) es *esencial*, como momento indivisible de la única teología, para poder pensar entre nosotros cristianamente. El pensar teológico surge de una praxis, y nuestra praxis es la latinoamericana. y así como la teología-histórica (no una teología entre las otras sino la única) implanta metódicamente un sacramento o una institución en la historia para ver su estructura esencial (por ejemplo, desde el Antiguo al Nuevo Testamento, y dentro de la tradición primitiva, conciliar y europea), es necesario en toda cuestión (incluso en el tratamiento del dogma de la Trinidad, la Iglesia, los sacramentos, etc.) continuar ese movimiento dialéctico de nuestra historia eclesial latinoamericana: en la praxis misionera del siglo XVI, en los concilios y sínodos, en las disposiciones concretas, en las tradiciones institucionales o en el

[36] Véase, en la conferencia indicada, supra, *nota* 22, I, 2: «Historicidad cristiana auténtica e inauténtica».

«catolicismo popular». Todo debe ir recibiendo en ese momento de la Historia de la Salvación (la historia de la Iglesia latinoamericana) una tonalidad propia que la praxis cristiana latinoamericana ha ido imprimiendo a mediaciones.

Queremos entonces dejar bien claro, desde un punto de vista hermenéutico o metódico, que la historia de la Iglesia latinoamericana constituye, como momento esencial, parte de la única teología real que pueda pensarse en América Latina. En este caso, dicha historia no es todavía la historia precristiana (que en los tres capítulos siguientes va indicada con las secciones I); ni siquiera el relato pormenorizado de los acontecimientos; sino el descubrimiento de un sentido teologal (ya indicado en la periodificación y síntesis de los períodos de las secciones II, y especialmente por algunas reflexiones finales de los tres capítulos en las secciones III). La única teología piensa la estructura ontológica (dogmática) que se cumple en la praxis cristiana (moral) concretizada históricamente (exégesis en un primer momento y después historia de la Iglesia). Estructura metafísica que es la Trinidad manifestada en la historia por el pueblo de Israel, prefiguradamente, y en Cristo y la Iglesia hasta su cumplimiento en la Parusía.

e) La praxis de liberación y la teología

Desde los datos de la revelación y por mediación de la fe practicante, la teología es una reflexión sobre la realidad. En los últimos años se ha hablado de una «teología de las realidades terrenas», una «teología del cuestionamiento» para llegar incluso a una «teología de la revolución»[37] o a una «teología del desarrollo»[38]. En el ámbito europeo, sin embargo, sólo con la «teología política»[39] la cuestión cobra resonancia mayor. Sin

[37] Desde América Latina véase Hugo Assmann, *Teología de la praxis de la liberación*, Sígueme, Salamanca 1973, pp. 76ss. Una biliografía (lo mismo que en los temas que trataremos en este § *e* y en el § *f*) en *Desarrollo y revolución*, CEDIAL, II, pp. 73-95. Esta línea teológica y la siguiente ya se inspiran en parte en la praxis cristiana latinoamericana.

[38] Cf. bibliografía en CEDIAL, *op. cit*., II, pp. 31-47.

[39] La obra de Johann Baptist Metz tiene una significación particular. Desde «Friede und Gerechtigkeit. Ueberlegungen zu einer "politischen Theologie"», en *Civitas* VI (1967) pp. 13ss, pasando por *Zur Theologie der Welt*, Matthias Grünewalt, Maguncia 1968, por «El problema de una teología política», en *Concilium* 36 (1968) pp. 385ss, para llegar hasta el descolorido «Erlosüng und Emanzipation», en *Stimmen der Zeit* 3 (1973) pp. 171ss (donde se evita la palabra «Befreiung» en un equívoco sentido de la *crux*: no es lo mismo la *cruz* del profeta asesinado que el *dolor* del «pobre» oprimido).

embargo, y desde ahora, la teología actual latinoamericana encuentra en ese discurso «teológico político» el *límite* de enmarcar la crítica-profética dentro del estrecho ámbito *nacional*. Desde ese horizonte reducido, la injusticia *imperial* internacional se le pasa del todo desapercibida. La crítica desprivatizante escatológica no debe só1o alcanzar a elementos internos del sistema, sino al sistema en cuanto tal[40].

De la misma manera, la incitante «teología de la esperanza»[41] manifiesta los *límites* de la «Teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt (que influye en Metz) y de la obra de Ernst Bloch (que inspira a Moltmann). Ambos supuestos filosóficos no han superado la ontología y la dialéctica, y consideran el futuro como despliegue de «lo Mismo». Aunque Moltmann comprende el futuro como Alteridad, sin embargo tiene dificultad para proponer, *más allá* del proyecto vigente del sistema y *más acá* del proyecto escatológico, un *proyecto histórico* de liberación política, económica, cultural, sexual. La esperanza alcanza hasta una «modificación histórica de la vida»[42] pero no a una radical innovación del sistema vigente con vistas a un proyecto histórico de liberación como signo real del proyecto escatológico. Sin esa mediación concreta, la esperanza reafirma el *estatu quo* y funciona como opio.

Por otra parte, una teología de la liberación europea mostrará la real cuestión del «Cristianismo y la lucha de clases»[43], pero dentro de *los límites* de un marxismo nacional y anterior a la «teoría de la dependencia». No se llega a plantear claramente en este caso que la lucha de un proletariado del «centro» o metropolitano puede ser opresiva con respecto al proletariado de la «periferia» o colonial. Las clases se han tornado equívocas y pueden frecuentemente oponer en el plano internacional sus intereses. La liberación nacional de los países dominados es concomitante con la

---

[40] La crítica liberadora como función de la Iglesia («die kritisch-befreiende Funktion der Kirche»; *Zur Theologie der Welt*, p. 109) es muy diversa si se trata de una crítica política *internacional* (mostrando la injusta *acumulación* del «centro») y *social* (manifestando la dominación ejercida por las «clases opresoras»). Falta entonces la implementación que haga de dicha crítica una crítica *real*. La teología es esencial, primera e indivisiblemente ética y en esencial «ética política».

[41] Cf. Juergen Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Kaiser, Munich 1964; *ídem*, *Perspektiven der Theologie*, Matthias Grünewald, Maguncia 1968, y *Diskussion über die* «*Theologie Hoffnung*», Kaiser, Munich 1967.

[42] «...geschichliche Veräznderung des Lebens» (*Teologie der Hoffnung*, p. 304). Algo así como una reactivante «ética profesional», pero no un movimiento subversivo que critique la *totalidad del sistema* y conozca que debe implementar un proyecto *histórico* de liberación como *signo* del Reino.

[43] Cf. Jules Girardi, *Christianisme, libération humaine et lutte des classes*, Cerf, 1972.

liberación social de las clases oprimidas. Por ello la categoría de «pueblo» cobra particular significación sobre la de «clase»[44].

La teología latinoamericana surge, por el contrario, como reflexión sobre la praxis de liberación de los oprimidos de numerosos cristianos comprometidos políticamente. Se trata de una teología-ética pensada desde la «periferia», desde los marginados, desde los *lumpen* del mundo. La praxis que le sirve de apoyo no es sólo una praxis-necesidad (actualidad óntica del sistema de necesidades vigentes) sino praxis-liberación (en hebreo *habodá*, en griego *diakonía*: servicio liberador transontológico), pero no sólo política sino, igualmente, erótica y pedagógica: teología del *pobre* , de la *mujer* objeto-sexual, del *hijo* alienado.

f) Hacia una teología de la liberación de los oprimidos

Después de la gran «teología de la cristiandad» (desde el siglo IV al XV) y de la «teología europea moderna» (del siglo XVI al XX), la «*teología de la liberación*» de la periferia y de los oprimidos *es toda la teología tradicional* puesta en movimiento *desde la perspectiva del pobre*. La «teología de la cristiandad» (modelo pasado) identificó casi la fe cristiana y la cultura mediterránea (latino-bizantina), fijando posteriormente el proceso (la crisis del *latín* en pleno Concilio Vaticano II es todavía una última manifestación).

La teología europea moderna, privatizante e imperial, se reproduce en las colonias como «teología progresista» (practicada como *imitación* por aquellos que usufructuando el sistema como oligarquía nacional colonial opresora del pueblo, toman como tabla de salvación una teología que en la periferia es abstracta y por lo tanto no crítica: apoya el *statu quo*). Por el contrario, la «teología de la liberación» (de la cual la «teología de la revolución» sólo estudia el punto de partida; la «teología política», uno de sus condicionamientos y ámbitos; la «teología de la esperanza», su futuro; etc.) reflexiona desde la praxis de liberación, es decir, desde el «paso» (pascua) o camino por el desierto de la historia humana, desde el pecado como dominación de los diversos sistemas (político, erótico, pedagógico, etc.) hasta la irreversible Salvación en Cristo y su Reino (lo escatológico). Este «paso» lo cumple cada hombre, cada pueblo, cada época, toda la historia humana. Pero hay ciertos «tiempos fuertes» (*kairós*) de la historia, y uno

---

[44] Véase mi obra *De la dialéctica a la analéctica*, conclusiones generales, Sígueme, Salamanca 1974.

de ellos le toca vivir a América Latina[45], en los que la liberación total escatológica puede ser más claramente significada, testimoniada por los profetas, los cristianos, la Iglesia. La «teología de la liberación» se transforma lentamente en teología africana, negra, latinoamericana, aunque todavía no ha surgido una reflexión desde Asia[46], para terminar por ser mundial y de los oprimidos en su sentido más general.

La «teología de la liberación», que surge por el impulso de pensadores latinoamericanos[47], aparece cuando se descubre la dependencia de la misma teología a partir del descubrimiento de la dependencia económica («teoría de la dependencia») y cultural («cultura de dominación», dirá Salazar Bondy en 1968 en Perú). Esta teología, poco a poco, va descubriendo su método propio, que yo defino como «analéctico» y no sólo «dialéctico»[48] en cuanto es escucha de la voz transontológica del Otro (*aná*-) e interpretación de su contenido por «semejanza» (quedando la «distinción» del Otro como otro en el misterio hasta tanto la praxis de liberación no nos permita irrumpir en *su* mundo). Es una nueva dimensión antropológica de la cuestión de la analogía.

---

[45] Téngase en cuenta que América Latina es el único continente cultural que *ha sido* cristiandad *colonial*. Europa ha sido cristiandad, pero no colonial; los otros pueblos coloniales no han sido cristiandad. Esto sitúa a América Latina en la historia mundial y en la historia de la Iglesia de manera *única*. Desde nuestra *única experiencia* no puede surgir sino una teología distinta si es auténtica teología.

[46] En Africa autores como V. Mulango, A. Vanneste, H. Bürkle; la «teología negra» de un J. Cone, A. Hargraves, Th. Ogletree, Ch. Wesley, nos van indicando esta línea (cf. J. Peters, «Black Theology», en *Concilium* 59 (1970) pp. 397-405; O. D. Fischer, «Theologie in Lateinamerika als "Theologie der Befreiung"», en *Theologie und Glaube* (1971) pp. 161-178; R. Strunk, «Theologie und Revolution», en *Theologische Qartalschrift* (Tubinga) I (1973) pp. 44-53; y Cedial, op. cit., II, pp. 58-72). Algunas presentaciones europeas (p. ej. R. Vancourt, «Théologie de la liberation», en *Esprit et Vie* 28 (1972] pp. 433-440 y 657-662, que piensa que esta teología se inspira exclusivamente en un «método marxista») son muy unilaterales.

[47] G. Gutiérrez se preguntaba en su corto trabajo «Hacia una teología de la liberación», (Servicio de Documentación, JECI, Montevideo 1969) si más allá de una teología del desarrollo no se debería formular una teología estricta de la liberación. El año anterior Rubem Alves, en *Religión: ¿opio o liberación?*, Tierra Nueva, Montevideo 1968, había ya avanzado por este camino. Por su parte Methol Ferré, en su artículo «Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América Latina», en *Víspera* 12 (1969), separata pp. 1-24, indica ya la «lucha de dos teologías», ya que «toda teología implica, de algún modo, una política», y, de hecho, en la Iglesia católica misma «hay una dominación de las Iglesias locales ricas sobre las pobres». Así surgió *un nuevo discurso teo1ógico*.

[48] Véase mi obra *Para una ética de la liberación latinoamericana*, § 36, t. II, pp. 156ss. Yo definiría la teología como: «*una pedagógica* (porque el teólogo es maestro y no político ni está en posición erótica) *analéctica* (porque el método no es meramente epistemático ni dialéctico) *de la liberación histórico-escatológica*». Sobre esta definición véase mi obra *Caminos de liberación II* , conferencia XII.

Por su parte, la «teología de la liberación» tiende a la interpretación de la voz del *oprimido* para jugarse desde la praxis en su liberación. No es ni un momento particular del Todo unívoco de la teología absstracta universal; ni es tampoco un momento equívoco o autoexplicativo de sí misma. Desde la dis-tinción única cada teólogo, y la teología latinoamericana, retorna lo «semejante» de la teología que la historia de la teología le entrega, pero entra en el círculo hermenéutico desde la *nada* dis-tinta de su libertad. La teología de un auténtico teólogo, la teología de un pueblo como el latinoamericano es analógicamente semejante y al mismo tiempo dis-tinta (y por ello es única, original e inimitable).

Cuando lo de «semejante» se hace unívoco, la historia de la teología no puede ser sino europea; cuando se absolutiza lo de «dis-tinto», las teologías se vuelven equívocas. Ni identidad hegeliana ni equivocidad jaspersiana, sino analogía. La teología de la liberación es un nuevo momento de la historia de la teología, un momento analógico, que nace después de la modernidad europea, rusa y norteamericana, antecediendo como latinoamericana en poco a la teología africana y asiática posmoderna. La teología de los pueblos pobres, la teología de la liberación humano-mundial, no es fácilmente aceptable por Europa. Europa está demasiado creída de su universalidad unívoca. Europa no quiere *oír la voz del Otro* (de los «bárbaros», del «no-ser» si el *ser* es su propio *pensar*: de América Latina, el mundo árabe, el África negra, la India, el Sudeste asiático y China). La voz de la teología latinoamericana no es ya meramente tautológica de la teología europea, es como una «teología bárbara» (al decir de los apologistas con respecto a los *sabios* griegos). Pero nosotros sabemos que nos hemos situado más allá de la Totalidad europea, moderna y dominadora, y apostando por la liberación de los pueblos pobres representamos ya un hombre futuro mundial, posmoderno y de liberación.

II.LA CULTURA LATINOAMERICANA

Nos toca ahora dar un paso más. Otro de los momentos fundamentales de la estructura ontológica humana es la corporalidad. Nada en el hombre puede dejar de expresar relación al cuerpo, no como cuerpo físico-real, sino como condición corporal de experiencia de todo lo que en el mundo nos hace frente. La teología expresa este nivel cuando habla de la *sacramentalidad*. La condición humana corporal exige, siempre, la concreción de las mediaciones. El hombre no es un ángel: todo lo que comprende, espera, ama, obra, se mediatiza corporalmente.

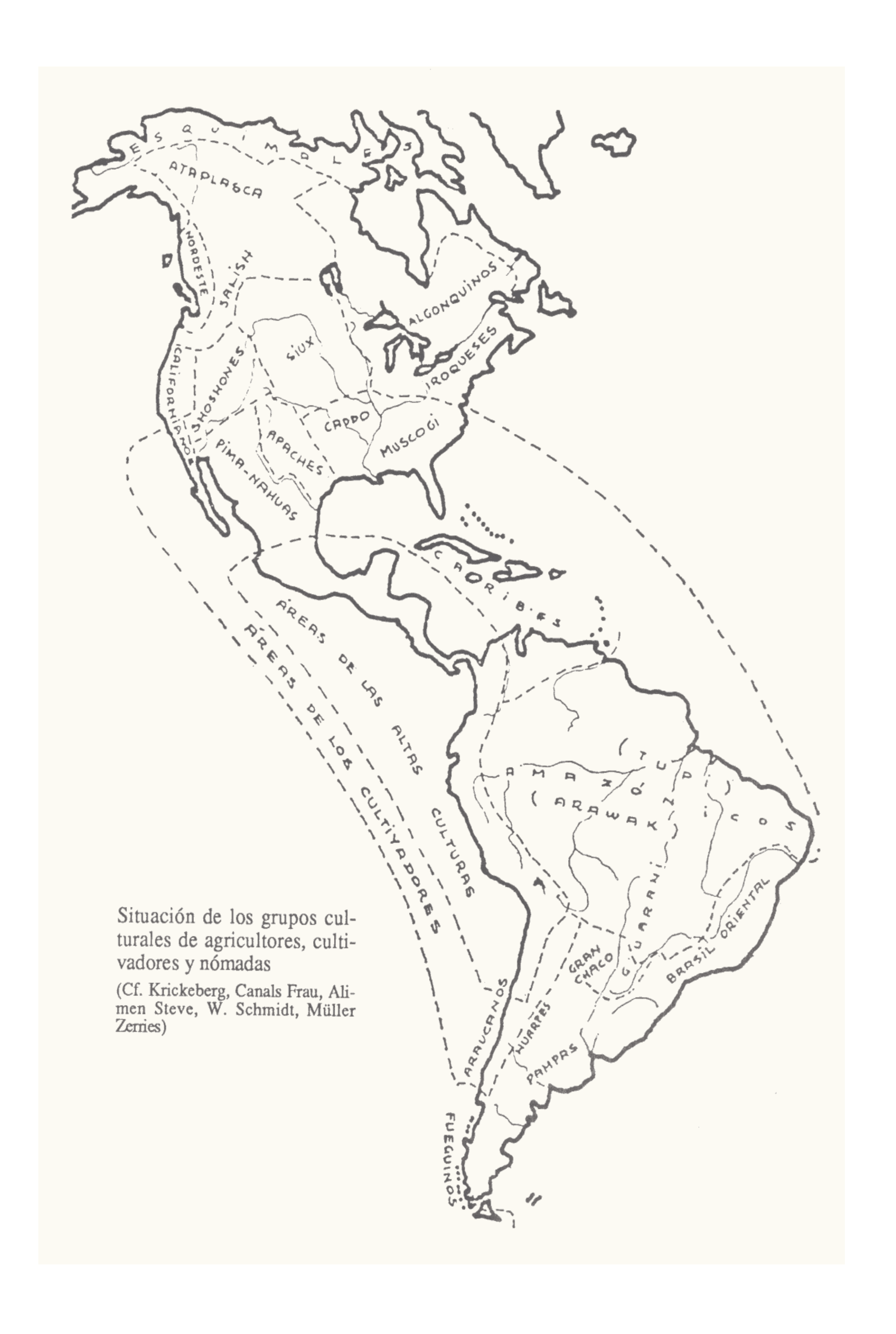
La totalidad de las mediaciones en la línea de la corporalidad, como transformación mediatizante del cosmos, la llamaremos cultura. La cultura latinoamericana será el ámbito precristiano (aunque el cristiano haya ya obrado mucho en su interior como cristiandad) sobre el que y mediante el cual la fe y la praxis cristianas se hacen reales. La fe no es nunca una cultura, pero, por la ley de la Encarnación (que es el fundamento y la asunción cristiana de la corporalidad), no hay fe auténtica que no se cumpla en una cultura: la cultura es la mediación necesaria (sea ésta o aquélla) de la fe cristiana.

1.Civilización universal y cultura regional

Cuando hablemos de cultura, de nuestra cultura, no podremos dejar de lado estos principios que guiarán nuestra exposición. La cultura será una de las dimensiones -veremos cuál- de nuestra existencia histórica, un complejo de elementos que constituyen radicalmente nuestro *mundo*. Ese *mundo*, que es un sistema concreto de significación, puede ser estudiado, y es la tarea de las «Ciencias del Espíritu» el hacerlo. «El hombre -nos dice Paul Ricoeur- es aquel ser que es capaz de efectuar sus deseos como disfrazándose, ocultándose, por regresión, por la creación de símbolos estereotipados»[49]. Todos esos contenidos intencionales, esos «ídolos (que porta la sociedad) como en un sueño despierto de la humanidad, son el objeto de la hermenéutica de la cultura»[50]. Hermenéutica, exégesis, revelación de la significación oculta es nuestra tarea, y para ello indicaremos algunos pasos metódicos previos en el estudio de la cultura, de la cultura latinoamericana, de nuestra cultura nacional.

«La humanidad, considerada en su totalidad, entra progresivamente en una civilización mundial y única, que significa a la vez un progreso gigantesco para todos y una tarea inmensa de supervivencia y adaptación de la herencia cultural en este cuadro nuevo»[51]. Es decir, parecería que existe una civilización mundial, y, en cambio, una tradición cultural particular. Antes de continuar y para poder aplicar lo dicho a nuestro caso latinoamericano y nacional, deberemos clarificar los términos que estamos usando.

[49] *De l'interpretation, essai sur Freud*, Seuil, París 1965, p. 164.
[50] *Ibid*.
[51] Paul Ricoeur, *Historie de la vérité*, Seuil, París 1964, p. 274 (del articulo publicado en «Esprit», París, octubre 1961).



Situación de los grupos culturales de agricultores, cultivadores y nómadas

(Cf. Krickeberg, Canals Frau, Alimen Steve, W. Schmidt, Müller Zerries)

Hemos explicado ya en algunos de nuestros trabajos la significación de civilización y cultura[52]; aquí resumiremos lo dicho en ellos y agregaremos, sin embargo, nuevos elementos que hasta ahora no habíamos considerado.

a) Civilización.-La civilización[53] es el sistema de instrumentos inventado por el hombre, transmitido y acumulado progresivamente a través de la historia de la especie, de la humanidad entera. El hombre primitivo, pensemos por ejemplo en un *Pithecantropus* hace medio millón de años, poseyó ya la capacidad de distinguir entre la mera «cosa» (objeto integrante de un medio animal) y un «medio» (ya que la transformación de cosa en útil sólo es posible por un entendimiento universalizante que distingue entre «esta» cosa, «la» cosa en general y un «proyecto» que me permite deformar la cosa en *medio-para*). El hombre se rodeó desde su origen de un mundo de «instrumentos» con los que convivió, y teniéndolos a mano los hizo el contexto de su ser-en-el-mundo[54]. El «instrumento» -el medio- se evade de la actualidad de la cosa y se transforma en un algo intemporal, impersonal, abstracto, transmisible, acumulable, que puede sistematizarse según proyectos variables. Las llamadas altas civilizaciones son supersistemas instrumentales que el hombre logró organizar desde el Neolítico, después de un largo millón de años de innumerables experiencias y adiciones de resultados técnicos. Sin embargo, entre la piedra no pulida del hombre primitivo y el satélite que nos envía fotos de la superficie lunar hay sólo diferencia cuantitativa de tecnificación, pero no una distinción cualitativa -ambos son útiles que cumplen con un proyecto ausente en la «cosa» en cuanto tal; ambos son elementos de un mundo humano[55].

*El sistema de instrumentos que hemos llamado civilización tiene diver-*sos niveles de profundidad (*paliers*), desde los más simples y visibles a los más complejos e intencionales. Así es ya parte de la civilización, como la totalidad instrumental «dada a la mano del hombre», el clima, la

[52] Cf. *Chrétientés latino-américains*, en «Esprit». julio 1965. pp. 3ss (conferencia inaugural de la *Semana Latinoamericana I*, París 1964*); Hipótesis para una Historia de la Iglesia en América Latina*, Estela, Barcelona 1967. cap. I, II. 1-2; nuestro curso impreso por los alumnos sobre *Latinoamérica en la Historia Universal* (Universidad del Nordeste) 2-5.

[53] Nos oponemos a la posición de Spengler (civilización como decadencia de la cultura) o incluso a la de Toynbee (como el «campo inteligible de comprensión histórica»), adoptando la posición de Gehlen (*Der Mensh*, Athenäum, Berlín 1940) y Ricoeur (*op. cit.*).

[54] Cf. Heidegger. *Sein und Zeit*, l°. pp. 68-70. el *Wozu* del medio que está a *nuestro alcance*.

[55] Es todo el mundo de los «vehículos materiales» de Pitrim Sorokin, *Las filosofias sociales de nuestra época de crisis*, Aguilar, Madrid 1956, pp. 239ss.

vegetación, la topografía. En segundo lugar, las obras propiamente humanas, como los caminos, las casas, las ciudades, y todos los demás útiles incluyendo las máquina y las herramientas. En tercer lugar, descubrimos los útiles intencionales que permiten la invención y acumulación sistemática de los otros instrumentos exteriores: son las técnicas y las ciencias. Todos estos niveles y los elementos que los constituyen, como hemos dicho, no son un caos sino un cosmos, un sistema -más o menos perfecto, con mayor o menor complejidad.

Decir que algo posee una estructura o es un sistema es lo mismo que indicar que posee un sentido.

b) El ethos.-Antes de indicar la dirección de sentido del sistema hacia los valores, analizaremos previamente la posición del portador de la civilización con respecto a los instrumentos que la constituyen. «En todo hacer y actuar como tal se esconde un factor de gran peculiaridad: la vida como tal obra siempre en una *actitud* determinada, la actitud *en* que se obra y *desde* la cual se obra»[56].

Todo grupo social adopta una manera de manipular los instrumentos, un modo de situarse ante los útiles. Entre la pura objetividad de la civilización y la pura subjetividad de la libertad existe un plano intermedio, los *modos*, las actitudes fundamentales, los existenciales que cada persona o pueblo ha ido construyendo y que lo predetermina, como una inclinación *a priori* en sus comportamientos[57].

Llamaremos *ethos* de un grupo o de una persona al complejo total de actitudes que predeterminando los comportamientos forman sistema, fijando la espontaneidad en ciertas funciones o instituciones habituales. Ante un arma (un mero instrumento), un azteca la empuñará para usarla aguerridamente, para vencer al contrario, cautivarlo e inmolarlo a sus dioses para que el universo subsista; mientras que un monje budista, ante un arma, volverá su rostro en gesto de desdén, porque piensa que por las guerras y los triunfos se acrecienta el deseo, el apetito humano, que es la fuente de todos los males.

Vemos, entonces, dos actitudes diversas ante los mismos instrumentos, un modo distinto de usarlos. El *ethos*, a diferencia de la civilización, es en

---

[56] Erich Rothacker, *Problemas de antropología cultural*, Fondo de Cultura Económica, México 1957, p. 16.

[57] M. Merleau-Ponty indica esto cuando dice que «los objetos de uso hacen emerger nuevos ciclos de comportamiento» (*La estructura del comportamiento*, Hachette, Buenos Aires 1957, p. 228).

gran parte incomunicable, permaneciendo siempre dentro del horizonte de una subjetividad (o de una intersubjetividad regional o parcial). Los modos que van configurando un carácter propio se adquieren por la educación ancestral, en la familia, en la clase social, en los grupos de función social estable, dentro del ámbito de todos aquellos con los que se convive, consituyendo un *nosotros*. Un elemento o instrumento de civilización puede transmitirse por una información escrita, por revistas o documentos, y su aprendizaje no necesita más tiempo que el de su comprensión intelectual, técnica. Un africano puede salir de su tribu en Kenia y, siguiendo sus estudios en uno de los países altamente tecnificados, puede regresar a su tierra natal y construir un puente, conducir un automóvil, conectar una radio y vestirse «a la occidental». Sus actitudes fundamentales pueden haber permanecido casi inalterables -aunque la civilización modificará siempre, en mayor o menor medida, el plexo de actitudes como bien pudo observarlo Gandhi[58]-. El *ethos* es un mundo de experiencias, disposiciones habituales y existenciales, vehiculadas por el grupo inconscientemente, que ni son objeto de estudio ni son criticadas -al menos por la conciencia ingenua, la del hombre de la calle y aun la del científico positivo-, como bien lo muestra Edmund Husserl. Dichos sistemas *ethicos*, a diferencia de la civilización que es esencialmente universal o universalizable, son vividos por los participantes del grupo y no son transmisibles sino asimilables, es decir, para vivirlos es necesario, previamente, adaptarse y asimilarse al grupo que los integra en su comportamiento.

Por ello la civilización es mundial, y su progreso es continuo -aunque con altibajos secundarios- en la historia universal; mientras que las actitudes (constitutivo de la cultura propiamente dicha) son particulares por definición -sea de una región, de naciones, grupos y familia y al fin, radicalmente, de cada uno (el *So-sein* personal)[59].

c) El pro-yecto. Tanto el sistema de instrumentos como el plexo de actitudes están, al fin, referidos a un sentido último, a una premisa radical,

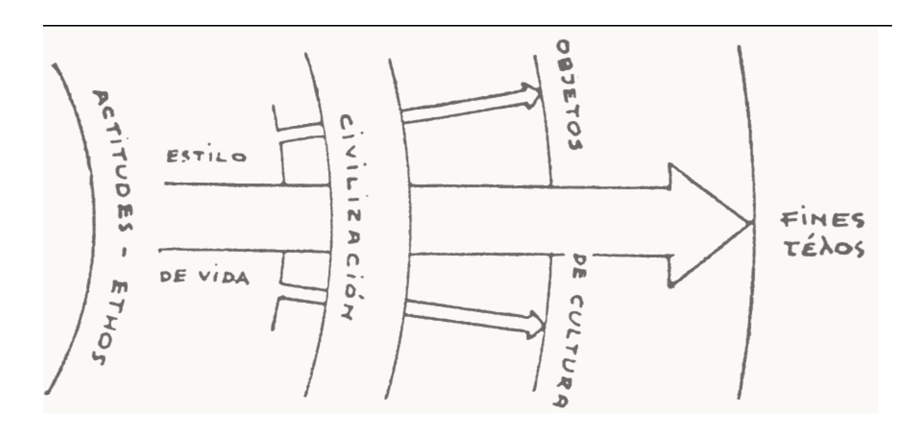
[58] «Entrar en la verdadera intimidad de los males de la Civilización le resultará muy difícil. Las enfermedades de los pulmones no producen lesión aparente...La Civilización es una enfermedad de este género, y nos es preciso (a los hindúes) ser prudentes en extremo» (*La civilización occidental*, Sur, Buenos Aires 1959, p. 54). ¡No aprobamos el pesimismo de Gandhi con respecto a la civilización, pero debemos aprender mucho de su actitud crítica con respecto a la tecnología!

[59] En las sociedades o grupos los elementos o constitutivos del *ethos* se exteriorizan por funciones o instituciones sociales que fijan su ejercicio en la comunidad (cf. Gehlen, *Urmensch und Spätkultur*, Athenäum, Frankfurt 1965).

a un reino de fines y valores que justifica toda acción[60]. Estos valores se encuentran como encubiertos en símbolos, mitos o estructuras de doble sentido, y que tienen por contenido los fines últimos de todo el sistema intencional que llamamos al comienzo *mundo*. Para usar un nombre, proponemos el que indica Ricoeur (inspirándose por su parte en los pensadores alemanes)[61]: núcleo ético-mítico, concreción simbólica de la compresión existencial fundamental. Se trata del sistema de valores que posee un grupo inconsciente o conscientemente, aceptado y no críticamente establecido. «Según esto, la morfología de la cultura deberá esforzarse por indagar cuál es el centro ideal, ético y religioso[62]; es decir, «la cultura es realización de valores y estos valores, vigentes o ideales, forman un reino coherente en sí, que sólo es preciso descubrir y realizar»[63].

Para llegar a una develación de estos valores, para descubrir su jerarquía, su origen, su evolución, será necesario echar mano de la historia

ESQUEMA DE LOS DIVERSOS NIVELES DE LA CULTURA



[60] No admitimos la distinción de Max Scheler, *Etica*, Revista de Occidente, Buenos Aires 1948, I, pp. 6lss; ya que los fines, los auténticos fines de la voluntad o tendencia, son valores.
[61] Este pensador lo llama «le noyau éthico-mythique» (*Histoire et vérité*, p. 282). Los alemanes usan la palabra «Kern».
[62] Eduard Spranger, *Ensayos sobre la cultura*, Argos, Buenos Aires 1947. p. 57.
[63] E. Rothacker, *op. cit*., pp. 62-63.

de la cultura y de la fenomenología de la religión -porque hasta hace pocos siglos eran los valores divinos los que sustentaban, sostenían y daban razón de todos los sistemas existenciales. Con Cassirrer y Freud, el antes nombrado filósofo agrega: «Las imágenes y los símbolos constituyen lo que podríamos llamar el sueño en vigilia de un grupo histórico. En este sentido puede hablarse de un núcleo ético-mítico que constituye el fondo cultural de un pueblo. Puede pensarse que es en la estructura de este inconsciente o de este subconsciente donde reside el enigma de la diversidad humana»[64]. Como ya hemos explicado en nuestros cursos de Historia de la Cultura las consecuencias concretas de esta distinción metódica, pasaremos ahora al apartado siguiente.

d) ¿Qué es cultura? -Se trata ahora de intentar una definición de cultura, o lo que es todavía más importante, comprender adecuadamente sus elementos constituyentes. Los valores son los contenidos o el polo teleológico de las actitudes (según nuestras definiciones anteriores, el *ethos* depende del núcleo objetivo de valores), que son ejercidos o portados por el comportamiento cotidiano, por las funciones, por las instituciones sociales. La modalidad peculiar de la conducta humana como totalidad, como un organismo estructural con complejidad pero dotado de unidad de sentido, la llamaremos *estilo de vida*. El estilo de vida o temple de un grupo es el comportamiento coherente resultante de un reino de valores que determina ciertas actitudes ante los instrumentos de la civilización -es todo eso y al mismo tiempo[65].

Por su parte, lo propio de los estilos de vida es expresar, manifestarse. La objetivación en objetos culturales, en portadores materiales de los estilos de vida, constituye un nuevo elemento de la cultura que estamos analizando: las obras de arte -sea literaria, plástica, arquitectónica-, la música, la danza, las modas del vestido, la comida y de todo comportamiento en general, las ciencias del espíritu -en especial la historia, psicología y sociología, pero igualmente el derecho-, y en primer lugar el mismo lenguaje como lugar propio donde los valores de un pueblo cobran forma, estabilidad y comunicación mutua.

---

[64] Ricoeur, *op. cit.*, p. 284. Y agrega: «Los valores de los que hablamos aquí residen en las actitudes concretas ante la vida, en tanto forman *sistema* y que son cuestionadas de manera radical por los hombres influyentes y responsables» (*ibíd*. p. 282-283); «para alcanzar el núcleo cultural de un pueblo hay que llegar hasta el nivel de las imágenes y símbolos que constituyen la representación de base de un pueblo» (*ibíd*. p. 284).

[65] Sobre los *estilos de vida* véase lo que dicen Freyer, Spranger, Rothacker, N. Hartmann (*Das Problem des geistigen Seins*, Greyter, Berlín 1933).

A todo este complejo de realidades culturales -que no es la cultura íntegramente comprendida- lo llaman los alemanes el *Espíritu objetivo* (siguiendo la vía emprendida por Hegel, que recientemente ha utilizado muy frecuentemente Hartmann), y se confunde a veces con los útiles de civilización. Una casa es, por una parte, un objeto de civilización, un instrumento inventado por una técnica de la construcción; pero al mismo tiempo, y en segundo lugar, es un objeto de arte si ha sido hecho por un artista, por un arquitecto. Podemos decir, por ello, que de hecho todo objeto de civilización se transforma de algún modo y siempre en objeto de cultura, y por ello, al fin, todo el mundo humano es un mundo cultural, expresión de un estilo de vida que asume y comprende las meras técnicas u objetos instrumentales impersonales y neutros desde un punto de vista cultural.

Ahora podemos proponer una descripción final de lo que es la cultura. *Cultura es el conjunto orgánico de comportamientos predeterminados por actitudes ante los instrumentos de civilización, cuyo contenido teleológico está constituido por los valores y símbolos del grupo, fundados por último en una comprensión ontológica, es decir, estilos de vida que se manifiestan en obras de cultura y que transforman el ámbito físico-animal en un mundo humano, un mundo cultural*[66].

Tenemos conciencia de que esta descripción está permanentemente situada en un nivel estructural, que permite sin embargo todavía ser fundado *ontológicamente*. En la filosofía de la cultura se habla de valores, estructuras, contenidos, *ethos*. Todas estas nociones pueden ser absolutizadas y estamos en el estructuralismo como posición metafísica; pueden en cambio ser fundadas y nos abrimos entonces al nivel propiamente ontológico. La fundamentación ontológica no es tarea de este este capítulo.

e) *¿Cultura latinoamericana?*-A veces oímos hablar de que ya no existe una cultura latinoamericana o una cultura nacional. Es indudable, y esto podríamos justificarlo largamente -pero es por otra parte evidente-, que ningún pueblo, ningún grupo de pueblos puede dejar de tener cultura. No sólo que la cultura en general se ejerza *en* ese pueblo, sino que ese pueblo tenga *su* cultura. Ningún pueblo humano puede dejar de tener cultura, y nunca puede tener una que no sea la suya. El problema es otro.

[66] A las actitudes se las podría llamar las «causas dispositivas» de la cultura; a los *valores* y símbolos, el reino de los «fines; al *estilo*, el constitutivo propio o formal de la cultura; a las *obras* de cultura, la causa material o el «en donde» se expresa y se comunica la cultura, y al mismo tiempo el «efecto» de la operación transitiva.



Progreso del movimiento de la conquista y evangelización



Progreso de la conquista y evangelización en Brasil

Se confunden dos preguntas: «¿Tiene este pueblo cultura?» y «¿Tiene este pueblo una gran cultura original?» ¡He aquí la confusión!

No todo pueblo tiene una gran cultura; no todo pueblo ha creado una cultura original. Pero ciertamente tiene siempre una, por más despreciable, inorgánica, importada, no integral, superficial o heterogénea que sea. Y, paradójicamente, nunca una gran cultura tuvo desde sus orígenes una cultura propia, original, clásica. Sería un contrasentido pedirle a un niño ser adulto; aunque muchas veces los pueblos, de su niñez, pasan a estados adultos enfermizos y no llegan a producir grandes culturas. Cuando los aqueos, los dorios y jonios invadieron la Hélade durante siglos, no puede decirse que tenían una gran cultura; más bien se la arrebataron y la copiaron al comienzo a los cretenses. Lo mismo puede decirse de los romanos con respecto a los etruscos; de los acadios con respecto a los sumerios; de los aztecas con respecto a la infraestructuras de Teotihuacán. Lo que hace que ciertas culturas lleguen a ser grandes culturas es que junto a su civilización pujante «crearon una literatura, unas artes plásticas y una filosofía como medios de formación de su vida. y lo hicieron en un eterno ciclo de ser humano y de *autointerpretación* humana... Su vida tenía una alta formación porque en el arte, la poesía y la filosofía se creaba un espejo de *autointerpretación* y *autoformación*. La palabra cultura viene de *colere*, cuidar, refirnar. Su medio es la *autointerpretación*»[67]. Lo que dicho de otro modo podría interpretarse así: un pueblo que alcanza a expresarse a sí mismo, que alcanza la autoconciencia, la conciencia de sus estructuras culturales, de sus últimos valores, por el cultivo y evolución de su tradición, posee identidad consigo mismo.

Cuando un pueblo se eleva a una cultura superior, la expresión más adecuada de sus propias estructuras la manifiesta el grupo de hombres que es más consciente de la complejidad total de sus elementos. Siempre existirá un grupo, una elite, que será la encargada de objetivar toda la comunidad en obras materiales. En ellas toda la comunidad contemplará lo que espontáneamente vive, porque es su propia cultura. Un Fidias en el Partenón o un Platón en *La República* fueron los hombres cultos de su época que supieron manifestar a los atenienses las estructuras ocultas de su propia cultura. Igual función cumplió un Nezahualcoyotl, el *tlamatinime* de Tezcoco, o José Hernández con su *Martín Fierro*[68]. El hombre culto es aquel que posee la conciencia cultural de su pueblo; es decir, la autoconciencia de sus propias

[67] Rothacker, *op. cit*., p. 29.
[68] Cf. M. León-Portilla, *El pensamiento prehispánico*, en «Estudios de historia de la filosofía en México», México 1963, p. 44

estructuras, «es un saber complentamente preparado, alerta y pronto al salto de cada situación concreta de la vida; un saber convertido en segunda naturaleza y plenamente adaptado al problema concreto y al requerimiento de la hora... En el curso de la experiencia, de cualquier clase que ésta sea, lo experimentado se ordena para el hombre culto en una totalidad cósmica, articulada conforme a un sentido»[69], el de su propia cultura. Ya que «conciencia cultural es, fundamentalmente, una conciencia que nos acompaña con perfecta espontaneidad...La conciencia cultural...resulta ser así una estructura radical y fundamentalmente preontológica» -nos dice Ernesto Mayz Vallenilla en su *Problema de América*[70].

Vemos que hay como una sinergia entre gran cultura y hombre culto. Las grandes culturas tuvieron legión de hombres cultos, y hasta la masa poseía un firme estilo de vida que le permitía ser consecuente con su pasado -tradición- y creadora de su futuro. Todo esto recibido por la educación, sea en la ciudad, sea en el círculo familiar o en las instituciones, ya que «educar» significa siempre propulsar el desarrollo metódico, teniendo en cuenta las estructuras vitales previamente conformadas»[71]. No hay educación posible sin un estilo firme y anteriormente establecido.

2.Cultura latinoamericana y cultura nacional

Las historias particulares de nuestras naciones latinoamericanas tienen en su configuración neocolonial una corta historia; en el mejor de los casos su cuerpo de leyes fundamentales acaba de cumplir un siglo. El grito de independencia, lanzado al comienzo sin demasiada confianza, fue arraigando por la debilidad hispánica. Los antiguos virreinatos, a veces sólo audiencias o capitanías generales, autónomas más por las distancias que por la importancia del número de habitantes, de su economía o cultura, fueron -siguiendo un acontecer análogo- organizándose en naciones desde 1822, terminando el doble proceso revolucionario.

[69] Max Scheler, *el saber y la cultura*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile 1960, p. 48.
[70] Universidad Central de Venezuela, Caracas 1959, pp. 21-22. En verdad no hay que hablar de *preontológico* -como hace Heidegger-, sino de precientífico o *prefilosófico* -como hacía Husserl y bien lo indica De Waelhens-. El hombre culto tiene conciencia *refleja* de aquellas estructuras de la vida cotidiana, del estilo de vida, de los valores; conoce los objetos de arte y todo esto como «lo mamado» desde su origen y como lo propio por naturaleza (por nacimiento). No se trata de un sistema elaborado (lo científico o filosófico), sino de aquellas actitudes previas, las de la *Lebenswelt* de Husserl.
[71] Spranger, *op. cit*., p. 69. Los estilos se transforman en instituciones o funciones sociales, la educación los transmite y aun los afianza y procrea.

Muy pocas de nuestras naciones tuvieron en su pasado prehistórico una raíz lo suficientemente firme como para justificar una personalidad comunitaria e histórica adecuada; nos referimos a México, Perú y Colombia, ámbito geográfico de las únicas tres altas culturas latinoamericanas. La vida colonial, por su parte, permitiría quizá el nacimiento de dos o tres naciones -en torno al México del siglo XVI, de la Lima del XVII y del Buenos Aires del XVIII-, y, sin embargo, vemos que pasan hoy de veinte las naciones, no siendo ninguna de ellas un «campo inteligible de estudio histórico» -al decir de Toynbee. En otras palabras, ninguna de ellas puede dar razón acabada de su cultura, ni siquiera de sus instituciones nacionales, ya que todo fue unitario en la época de la cristiandad colonial, y reacciones análogas produjeron la emancipación. Pretender explicar nuestras culturas nacionales por sí mismas es un intento imposible, es un nacionalismo que debemos superar. Pero no sólo debemos soprepasar las fronteras patrias, sino ciertos límites históricos, productos de una periodificación demasiado estrecha. No podremos explicar nuestras culturas nacionales si nos remontamos a algunas revoluciones recientes, si partimos de los comienzos del siglo XIX, y ni aun del siglo XVI. Las mismas culturas amerindias sólo nos darán un contexto y ciertos elementos residuales de la futura cultura latinoamericana. Es decir, debemos situarnos en una visión de historia universal para desentrañar el sentido de nuestra cultura[72].

a) Prehistoria.-Para abarcar adecuadamente el sentido profundo y universal de nuestra cultura amerindia, debemos incluir en nuestra mirada de conjunto al hombre desde su origen, debemos verlo progresar en el Paleolítico africano y euroasiático, para después, muy tardíamente, partir hacia América y ser -hecho a veces dejado de lado- el más asiático de los asiáticos, el más oriental de los orientales -tanto por su raza como por su cultura-. Colón descubrió, efectivamente, hombres asiáticos. Para situar y comprender las altas culturas americanas debe partirse de las organizadas

[72] Véase nuestro artículo sobre *Iberoamérica en la Historia Universal*, en «Revista de Occidente» (Madrid) 25 (1965) 85-95. «Los nuevos países latinoamericanos, ya en los inicios de su independencia, se daban cuenta de que estaban al margen del progreso, al margen del mundo que pujantemente se levantaba a su lado y que, inclusive, los amenazaba con su inevitable expansión. Esta preocupación se expresa ya en el pensamiento de un libertador de pueblos como Simón Bolívar y en los pensadores preocupados por estructurar las naciones recién emancipadas, como Sarmiento y Alberdi, de Argentina; Bilabo y Laterría, de Chile; José María Luis Mora, de México, y otros muchos más. Frente al mundo moderno tenían que definir los países latinoamericanos los caracteres que les iban a permitir, o no, incorporarse a él como naciones igualmente modernas» (Leopoldo Zea, *América Latina y el mundo.* Eudeba, Buenos Aires 1965, p. 5). «Esta preocupación ha sido nuevamente la preocupación central de nuestros días en América Latina» (*ibíd*., p. 9).

desde el IV milenio a. J. C. en el Nilo y Mesopotamia, para después avanzar hacia Oriente y poder por fin vislumbrar las grandes culturas neolíticas americanas algo después de los comienzos de nuestra Era cristiana. ¡He allí nuestra *pre-historia*! Todas estas altas culturas no tuvieron un contacto directo -y si hubo alguno fue a través de los polinesios-, pero fueron el fruto maduro de estructuras ya configuradas en el Paleolítico, cuando el americano habitaba todavía el Asia oriental y las islas del Pacífico.

b) Protohistoria.-Pero lo más importante es que nuestra *proto-historia* (nuestra «primera» constitución o la formación de los elementos más radicales de nuestra cultura) comenzó allí, en esa Mesopotamia antes nombrada, y no en las estepas euroasiáticas de los indoeuropeos. La proto-historia de nuestra cultura, de tipo semito-cristiano se origina en aquel IV milenio a. J. C., cuando por sucesivas invasiones las tribus semitas fueron influyendo en todo el Creciente Fértil. Acadios, asirios, babilonios, fenicios, arameos, hebreos, árabes, y, desde un punto de vista cultural, los cristianos, forman parte de una misma familia.

Ese hombre semito-cristiano fue el que dominó el Mediterráneo romano y helenista; fue el que evangelizó a los germanos y eslavos -indo-europeos como los hititas, iranios, hindúes, griegos y romanos. Y, por último, dominaron igualmente la Península Ibérica -semita, desde un punto de vista cultural, tanto por el Califato de Córdoba como por los Reinos de Castilla y Aragón-. Para hallar el origen de los últimos valores, de las actitudes fundamentales del conquistador, si se intenta dar una explicación radical, habrá que remontarse hasta donde hemos indicado, es decir, hasta el IV milenio a. J. C. y junto a los desiertos sirio-arábigos. Así surgen las cristiandades bizantina, rusa y latina.

c) Historia.-Nuestra *historia* propiamente latinoamericana comienza con la llegada de un puñado de hispánicos, que junto a su mesianismo nacional poseían sobre los indios una superioridad inmensa tanto en sus instrumentos de civilización como en la coherencia de sus estructuras culturales. Nuestra historia latinoamericana comienza ahí, en 1492; por el dominio indiscutido del hispánico de la tardía cristiandad medieval sobre decenas de millones de asiáticos, o, de otro modo, de asiáticos y australoides que desde miles de años habitan un continente desmesuradamente grande por su espacio, y terriblemente corto en su a-historicidad. El indio no posee historia porque su *mundo* es el de la intemporalidad de la mitología primitiva, de los arquetipos eternos[73]. El conquistador comienza una

[73] Véase Mircea Eliade, *Traité d' Histoire des religions*, Payot, París 1957, pp. 32ss.

historia y olvida la suya en Europa. América hispánica parte entonces de cero. ¡Angustiosa situación de una cultura dependiente!

d) La nación latinoamericana.-¿Y nuestras naciones latinoamericanas? Hay naciones en el mundo que significan una totalidad cultural con sentido; pensemos en Rusia, China, India. Hay otras que poseen una perfecta coherencia con su pasado y que con otras naciones constituyeron una cultura original; tal sería el caso de Francia, Alemania, Inglaterra. Hay en cambio naciones absolutamente artificiales que no poseen unidad lingüística, religiosa, étnica; como por ejemplo Sudáfrica. ¿Y nuestras naciones latinoamericanas? Pues bien, están a medio camino. Poseen sus Estados nacionales, sus historias autónomas desde hace sólo un siglo y medio, ciertas modalidades distintivas de un mismo estilo de vida, de una misma cultura común. Evidentemente, tenemos nuestros poetas y hasta nuestros movimientos literarios; nuestra arquitectura; nuestros artistas plásticos; nuestros pensadores, filósofos, historiadores, ensayistas y sociólogos; lo que es más, tenemos ciertas actitudes ante la civilización, ciertos valores. Pero ¿acaso las diferencias entre nación y nación latinoamericana son tan pronunciadas para poder decir que son culturas distintas? Hay profundas diferencias entre Honduras y Chile, entre Argentina y México, entre Venezuela y Uruguay. Pero ¿acaso no hay mayor similitud entre los habitantes de Caracas, Buenos Aires, Lima o Guatemala, que entre esos ciudadanos de la cultura urbana latinoamericana y un gaucho de las Pampas o del Orinoco, o un indio de las selvas peruanas o un indio mexicano?

Nuestras culturas nacionales no son más que ámbitos con personalidad dentro de un horizonte que posee sólo él cierta consistencia como para pretender el nombre de cultura propiamente dicha. Es decir, todas nuestras culturas nacionales son partes constitutivas de la cultura latinoamericana. Esa misma cultura regional, original y nuestra, ha sido durante cuatro siglos, de una manera u otra -como toda cultura germinal- un ámbito secundario y marginal, pero cada vez más autónomo, de la cultura europea. De ésta, sin embargo, Latinoamérica, por la situación de su civilización -de las condiciones sociopolíticas, económicas y técnicas del subdesarrollo-, pero al mismo tiempo por la toma de conciencia de su estilo de vida, tiende a independizarse. Nuestra hipótesis es la siguiente*: Aun para la comprensión radical de cada una de nuestras culturas nacionales se deberá contar con las estructuras de la cultura latinoamericana.* No puede prolongarse el análisis de Latinoamérica para un futuro remoto, cuando el análisis de nuestras culturas nacionales haya terminado. Es un absurdo en morfología cultural, ya que son las estructuras del *todo* las que explican la

morfología de las partes. La fisiología estudia primero la totalidad funcional del cuerpo, lo que permite después descubrir los órganos y sus actividades complementarias.

Los estudios regionales, nacionales o locales añadirán las modalidades propias de vivir o existenciar los valores humanos comunes, las actitudes del grupo mayor, los estilos de vida latinoamericanos. En el plano de los acontecimientos históricos es necesario partir de lo local para elevarse a lo nacional e internacional. En el plano de las estructuras culturales habrá que saber elegir algunos elementos esenciales de todos los componentes de la cultura, para estudiar las estructuras comunes. Desde estas estructuras comunes, las particularidades nacionales aparecerán nítidamente. De lo contrario se mostrará como nacional lo que es común herencia latinoamericana, y se perderán, al contrario, rasgos propiamente nacionales.

En nuestro país, por ejemplo, no existe ninguna biblioteca, ningún instituto que se dedique a la investigación de la cultura latinoamericana. Entidades como el *Iberoamerikanische Institut* de Berlín, o la *Latin American Library* de Austin, paradójicamente, no abundan en América Latina. Y...mientras Latinoamérica no encuentre su lugar en la historia mundial de las culturas, nuestras culturas nacionales serán como frutos sin árbol, como nacidas por generación espontánea. Un cierto «nacionalismo» cultural nos lanzó al encuentro de lo nacional. ¡Es necesario dar un paso delante y descubrir Latinoamérica para salvar nuestra misma cultura nacional! ¡Es necesario, entonces, superar dicho nacionalismo!

Además, deberá contarse con la existencia de similitudes de ámbitos situados entre América Latina como todo y cada nación. Así, existe una América Latina del Caribe, otra de los Andes (incluyendo Colombia y Chile) la del Amazonas y la del Plata. Esos subgrupos no pueden dejarse de lado cuando se tiene en cuenta la cultura nacional. Si se quisiera aún simplificar más, podría hablarse de una América Latina del Pacífico -que mira hacia un pasado prehistórico- y una del Atlántico, más permeable a las influencias extranjeras y europeas.

e) Diversos niveles.-¿Cómo efectuar o poseer el *saber culto*, que significa el tener una conciencia refleja de las estructuras orgánicas de nuestra cultura latinoamericana y nacional? Se deberá proceder analizando pacientemente cada uno de los niveles, cada uno de los elementos constitutivos de la cultura.

El núcleo simbólico o mítico de nuestra cultura, los valores que fundamentan todo el edificio de las actitudes y estilos de vida, son un complejo intencional que tiene su estructura, sus contenidos, su historia. Efectuar un

análisis morfológico e histórico, aquí, sería imposible[74]; sólo indicaremos las hipótesis fundamentales y las conclusiones a las que se llega.

Hasta el presente se están realizando algunos trabajos sobre las historias de las ideas en América Latina[75], pero nosotros no nos referimos a las ideas, a los sistemas expresos, sino a la comprensión concreta, a las estructuras intencionales no de los filósofos o pensadores, sino las que posee el hombre de la calle en su vida cotidiana. Pues bien, los últimos valores de la prehistoria, de la protohistoria y de la historia latinoamericana (al menos hasta bien entrado el siglo XIX) deberemos ir a buscarlos en los símbolos, mitos y estructuras religiosas. Para ello deberemos usar principalmente los instrumentos de las historias y fenomenologías de las religiones. Y esto porque, hasta la reciente secularización de la cultura, los valores fundamentales o los primeros símbolos de un grupo fueron siempre las estructuras *teológicas* -decimos explícitamente: un *logos* de lo divino.

En América, el estudio de los valores de nuestro grupo cultural deberá comenzar por analizar la conciencia primitiva y su estructura mítica amerindia[76], en cuyos ritos y leyendas se encuentran los contenidos intencionales, los valores que buscamos -como bien lo sugiere Paul Ricoeur[77] siguiendo el camino de Jaspers. La filosofía no es sino la expresión

---

[74] En nuestro curso de *Historia de la Cultura* nos ocupamos detalladamente de esta cuestión (a partir del § 13 en adelante de ese curso).

[75] Piénsese, por ejemplo, en la colección sobre Historia de las Ideas en América, publicada por el Instituto Panamericano de Geografía e Historia y el Fondo de Cultura Económica (Tierra Firme), (véanse notas y comentarios). Esta colección no debe faltar en la biblioteca de ningún hombre culto latinoamericano. Se trata de las obras de A. Ardao, *La filosofía en el Uruguay en el siglo XX*, todos en el FCE, México, desde 1956; G. Francovich, *El pensamiento boliviano en el siglo XX*; Cruz Costa, *Esbozo de una historia de las ideas en el Brasil*; R. H. Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América*; V. Alba*, Las ideas sociales contemporáneas de México*; etc. A ello podría agregarse el trabajo de A. Salazar Bondy, *La.filosofía en el Perú*, Unión Panamericana, Washington 1960. Hay libros como el de Alfredo Poviña, *Nueva historia de la sociología latinoamericana*, Univ. de Córdoba, 1959, que nos abren igualmente panoramas desconocidos al nivel de la historia de las ideas; lo mismo *Las ideas politicas en Chile*, de Ricardo Donoso, FCE, México 1946, por citar dos ejemplos de obras que deben ser usadas en un estudio evolutivo de las estructuras intencionales, y mucho más si se tiene en cuenta que sociología, filosofía, política, y aun letras en general, fueron ejercidas por personalidades polivalentes. ¿Echeverría, Sarmiento o Lucas Alamán no fueron todo ello al mismo tiempo, sin ser realmente especialistas en ninguna de las ramas nombradas?

[76] Se deberán trabajar los materiales en las historias de las religiones (por ejemplo, la de un Krickeberg-Trimborn, *Die Religionen des alten Amerika*, Kohlhammer, Sttutgart 1961) y por un método que aúne las posiciones de Schmidt, van der Leeuw, Eliade, Otto, Dilthey, pero dentro de un método fenomenológico como el propuesto por Husserl, por Max Scheler.

[77] *La symbolique du mal,* Aubier, París, tercera parte de la *Philosophie de la volonté*, 1960.

racional (al menos hasta el siglo XVII) de las estructuras teológicas aceptadas y vividas por la conciencia del grupo[78].

En un segundo momento se observará el choque del mundo de valores amerindio e hispánico, no tanto en el proceso de la conquista como en el de la evangelización. El predominio de los valores semito-cristianos, con las modalidades propias del mesianismo hispánico medieval y renacentista en parte, no deja de lado un cierto sincretismo por la supervivencia de mitos amerindios en la conciencia popular. Habrá que ver después la configuración propia de dichos valores en la historia de la cristiandad colonial. Su crisis se producirá mucho después de la emancipación, por el choque de corrientes procedentes de Europa a partir de 1830, que sólo lograrán imponer sus contenidos con la generación positivista desde 1870.

El fenómeno más importante será, entonces, el de la secularización; de una sociedad de tipo de cristiandad -lo que supone valores semejantes para todos y relativa intolerancia para con los ajenos- se pasará a una sociedad de tipo profano y pluralista. Sin embargo, los contenidos últimos del núcleo mítico, bien que secularizado, permanecerán idénticos. La visión del hombre, de la historia, del cosmos, de la trascendencia, de la libertad seguirá siendo -exceptuando minorías que ejercen frecuentemente el poder- lo ancestral. Lo muestra la desaparición total del positivismo; lo muestra que los que se inspiraron o inspiran en modelos exclusivamente norteamericanos, franceses o ingleses terminan por sentirse extraños en América Latina, o lo que es lo mismo, América Latina los rechaza por extranjeros.

Por nuestra parte creemos que nos es necesario, con autoconciencia, analizar ese mundo de valores ancestrales, descubrir sus últimos contenidos, aquello que tienen de permanente y esencial, y que nos permitirá salir con éxito de la doble situación y necesidad de desarrollar nuestra cultura y civilización[79].

---

[78] Véase nuestro trabajo sobre *El humanismo semita*.

[79] Hay obras interpretativas generales que comienzan a indicarnos algunas hipótesis de trabajo, pero en casi todas ellas falta una previa metodología de la filosofía de la cultura que les permitirá. quizás, avanzar mucho más. Partamos de los que se hicieron primeramente problema de España -de donde surgirá la reflexión latinoamericana-. No sólo Ortega y Julián Marías, sino igualmente Pedro Laín Entralgo. *España como problema*, Aguilar. Madrid 1956. t. I-II; Claudio Sánchez Albornoz, *España, un enigma histórico*, Sudamericana. Buenos Aires 1956, Maeztu, *Defensa de la Hispanidad*, Fax, Madrid 1952. Sobre Latinoamérica recomendamos Leopoldo Zea, *La historia intelectual en Hispanoamérica*, en «Memorias del I Congreso de Historiadores de México» (Monterrey), TGSA, México 1959. pp. 312-319; y del mismo: *América en la historia*, FCE,

Lo mismo puede decirse de nuestro *ethos*, del organismo de actitudes fundamentales -que constituyen los valores[80]-. Aquí la situación es más delicada todavía; los latinoamericanos no poseemos el mismo *ethos* trágico del indio, que le lleva a aceptar pacientemente un Destino necesario; ni tampoco el del hispánico, que de un modo clarividente nos lo describe Ortega y Gasset del siguiente modo: El español es aquel hombre que tiene «aquella capacidad de estar siempre -es decir, normalmente y desde luego- abierto a los demás y que se origina en lo que es, a mi juicio, la virtud más básica del ser español. Es algo elementalísimo, es una actitud primaria y previa a todo, a saber: la de no tener miedo a la vida, o, si quieren expresarlo en positivo, la de ser valiente ante la vida... El español no tiene última y efectivamente necesidades; porque para vivir, para aceptar la vida y tener ante ella una actitud positiva, no necesita de nada. De tal modo el español no necesita de nada para vivir, que ni siquiera necesita vivir, no tiene últimamente gran empeño en vivir y esto precisamente le coloca en plena libertad ante la vida, esto le permite señorear sobre la vida»[81].

Nosotros, en cambio, tenemos otro *ethos*, que con palabras seguras Mayz Vallenilla describe diciendo que «frente al puro Presente -he

México 1957; *Dos etapas del pensamiento hispanoamericano*, El Colegio de México, México 1949; Alberto Wagner de Reyna, *Destino y vocación de Iberoamérica*, Cultura Hisp., Madrid 1954; Pedro Enríquez Ureña*, Historia de la cultura en la América Hispánica*, FCE, México 1959, y su obra *Las corrientes literarias en la América Hispánica*, FCE, Mexico 1954; en este nivel es igualmente importante el libro de E. Anderson-Imbert, *Historia de la literatura hispano-americana*, FCE, México 1957; Herman Keyserling, *Meditaciones sudamericanas*, L. Ballesteros, Santiago de Chile 1931; Alceu Amoroso Lima, *A realidade Americana*, Agir, Río 1954; y del mismo, «L' Amerique en fase de la culture universelle», en *Panorama* (Washington) II,8 (1953) 11-33; Víctor Haya de la Torre, *Espacio-Tiempo histórico*, Lima 1948; Alberto Caturelli, *América Bifronte*, Univ. de Córdoba, 1962; y del mismo, «La historia de la conciencia americana», en *Dianoia* (México 1957) 57-77; Nimio de Anquín, «El ser visto desde América», en *Humanitas* III, 8, pp. 13-27; Ernesto Mayz Vallenilla, *El problema de América*, Univ. de Caracas, 1959; Edmundo O'Gorman, *La invención de América*, FCE, México 1958; José Ortega y Gasset, *La pampa...,* en *Obras*, t. II (1946); Antonio Gómez Robledo, *Idea y experiencia de América*, FCE, México 1958; Aberlado Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires 1963; Mariano Picón-Salas, *De la conquista a la independencia*, FCE, México 1944; etc., etc. Véase el artículo «Filosofía americana», en el *Diccionario de Filosofía* de Ferrater Mora, Sudamericana, Buenos Aires 1958, pp. 518-522.

[80] Hay trabajos importantes del *ethos* de la época de la conquista; por ejemplo, los de Lewis Hanke, *Colonisation et conscience chrétienne au XVI[e] siècle*, Plon, París 1957 , y el de Joseph Höffner, *Christentum und Menschenwürde*, Paulinus, Tréveris 1947. Faltan en cambio para la época colonial y después de la emancipación.

[81] Ortega, *Una interpretación de la Historia Universal*, p. 361.

aquí nuestra primordial afirmación- nos sentimos al margen de la Historia, y actuamos con un temple de radical precariedad»[82]; y esto «sólo después de un largo y demorado familiarizarse y habituarse cabe su Mundo en torno, a través del temple de una reiterada y constante *Expectativa* frente a lo venidero[83].

Y aún de manera más clara se nos dice que «América es lo inmaduro. Quizá el solo hecho de que un americano (y ya van más de uno) lo sostenga sin rubor puede ser signo de una primera salida de este mundo de inmadurez; pero lo que es más importante a mi modo de ver, para que sea posible esa salida, es que tengamos conciencia de tal inmadurez. Sin esta toma de conciencia que es un hacerse cargo de la real situación de América y la Argentina, no nos será posible avanzar un paso»[84]. O como nos dice el ya nombrado filósofo madrileño, «el alma criolla está llena de promesas-heridas, sufre radicalmente de un divino descontento -ya lo dije en 1916-, siente un dolor en miembros que le faltan y que, sin embargo, no ha tenido nunca»[85].

Pero no debemos pensar que nuestro ethos *es un conjunto de negatividades*, ya que «América Latina no tiene al parecer la conciencia tranquila en cuanto a sus sentencias»[86]. Nuestro *ethos* posee indiscutiblemente una actitud fundamental de «esperanza», y es por ello, por ejemplo, por lo que los revolucionarios obtienen algunos triunfos, porque utilizan esa dosis de vitalidad a la espera de algo mejor.

De todos modos, no pensamos tampoco abordar aquí todo el plexo de actitudes que constituyen el *ethos* latinoamericano, para lo cual será

---

[82] *El problema de América*, p.41.

[83] *Ibíd*., p. 63. «En efecto, ¿es que por vivir de Expectativa...[significa que] no somos todavía? ¿O será, al contrario, que ya somos...y nuestro ser más íntimo consiste en un esencial y reiterado no-ser-siempre-todavía?» (*ibíd*.). «Templada frente a lo venidero, la Expectativa se mantiene en tensa prospección contando con que ello se acerca y nada más. Frente a la inexorabilidad de su llegada sabe que se debe *estar dispuesto* para todo, y, en semejante temple, es también pura Expectativa y nada más» (*ibíd*., p. 77).

[84] A. Caturelli, *América bifronte*, pp. 41-42.

[85] Ortega y Gasset, *Obras*, Rev. de Occidente, Madrid, t. II, 1946, p. 633, en el artículo sobre «La pampa... promesas».

[86] H. A. Murena, «Ser y no ser de la cultura latinoamericana», en *Expresión del pensamiento contemporáneo*, Sur, Buenos Aires 1965, p. 244. Este autor, que ha escrito *El pecado original de América*, Sur, Buenos Aires 1954, llega a decir, sin embargo, con suma crudeza: « 1º) Latinoamérica carece de cultura propia; 2º) tal carencia le provoca un estado de ansiedad cultural que se traduce en el acopio anormal de información sobre las culturas ajenas» (*ibíd*., p. 252). Pero después indica o describe la gran reacción de los años 1910 en adelante (Rubén Darío, César Vallejo, Pablo Neruda, Manuel Bandeira...) que significó «una suerte de contrapunto del que surge el sonido de lo americano», en especial de un Alfonso Reyes o Jorge Luis Borges.

necesario echar mano, igualmente, de un método fenomenológico, ya que es en la modalidad peculiar de nuestro pueblo donde la conciencia humana en general queda determinada por un *mundo-nuestro*, por las circunstancias que son irreductibles de comunicación[87]. Además de una investigación estructural se deberá, siempre, contar con la evolución de los fenómenos, y por ello sería, igualmente, un estudio histórico.

Por último, debemos ver el tercer aspecto de los constitutivos de la cul- tura, el estilo total de vida y las objetivaciones en objetos artísticos o culturales propiamente dichos[88]. Este nivel ha sido más estudiado y es sobre el que poseemos más investigaciones escritas. Se trataría de las historias del arte, de la literatura, del floklore, de la arquitectura, de la pintura, de la música, del cine, etc. Es decir, se trata de comprender la originalidad de dichas manifestaciones, que son la expresión de un estilo de vida. Evidentemente, la clara comprensión de este estilo de vida sólo se logra por el análisis del núcleo de valores y de las actitudes orgánicas del *ethos*, tarea previa que hemos esbozado en los dos apartados anteriores. Lo que falta, sin embargo, hasta el presente es una visión de conjunto, de manera evolutiva y coherente, de todos los niveles de las objetivaciones culturales. Es decir, una obra que reuniera todas las artes y movimientos culturales latinoamericanos y mostrara sus vinculaciones, entre ellos mismos y con los valores que los fundamentan, las actitudes que los determinan, las circunstancias históricas que los modifican. Es decir, no poseemos todavía una historia de la cultura latinoamericana, una exposición de nuestro peculiar mundo cultural.

*f) ¿Y la historia nacional particular?-*Ahora sí podremos abordar el problema de la evolución, con sentido de contexto, de la cultura *nacional*.

Y lo que diríamos de cada nación en particular, podría aplicarse analógica- mente a todas las demás naciones latinoamericanas -y decimos analógicamente, ya que habrá matices, grados, planos de diversa aplicabilidad.

Lo primero que debemos rechazar en la comprensión de nuestra cultura nacional es un extremo, que se denomina *nacionalismo*, como la

---

[87] Además de las obras nombradas deberíamos echar mano de trabajos como los de José Vasconcelos, *La raza cósmica*, Calpe, Buenos Aires 1948; Félix Schwartzmann, *El sentimiento de lo humano en América*, Univ. de Filosofía, Santiago de Chile 1950-1953, t. I-II; Víctor Massuh, *América como inteligencia y pasión*, Tezontle, México 1955; Manuel Gonzalo Casas, «Bergson y el sentido de su influencia en América», en *Humanitas* (Tucumán) VII, 12 (1959) 95-108; Risieri Frondizi, *Is there an Ibero-American Philosophy?* en «Philosophy and Phenomenological Research» (Buffalo) IX, 3 (1949); etcétera.

[88] «Objetos materiales de cultura» no es lo mismo que «cultura».

actitud de aquellos que sostienen la utópica posición -sean de derecha, de izquierda o «liberales»- de absolutizar la nación; posición que de un modo u otro debe remontarse a los ideólogos franceses del siglo XVIII o a un Hegel a comienzos del XIX. Pero igualmente debemos superar un cierto racismo -aun el de aquellos que con un puro indigenismo llegan a decir «por la raza...»-, ya que los racismos, sean alemanes o amerindios, proponen la primacía de lo biológico sobre lo espiritual y definen al hombre en su nivel zoológico. Pero al mismo tiempo debemos dejar de lado un fácil *europeísmo* que significa postergar la toma de responsabilidad de nuestra propia cultura y la continuación de una ya ancestral alienación transatlántica[89].

Deberemos situar, entonces, cada una de nuestras naciones en América Latina, nuestra patria chica en nuestra patria grande. Latinoamérica, no sólo para comprendernos como nación, sino también para intervenir con algún peso y sentido en el diálogo mundial de las culturas -e incluso en el desarrollo integral de nuestra civilización-. Lo necesario es saber discernir, separar, distinguir, para después saber unir, integrar. Debemos saber en qué niveles nuestra cultura es *dependiente* histórica y estructuralmente de otros pueblos, y en qué niveles se encuentra su estilo, su temple propio. Si queremos autoctonizar todo podemos caer en posiciones ridículas -como la intención de un conocido antropólogo argentino de objetivar la originalidad hasta en el plano de la antropología física, pretendiendo una «raza pampeana autóctona»: ¡el colmo de un mito llevado hasta sus raíces zoológicas!-. Debemos saber dónde y cómo buscar nuestra originalidad, lo mismo como latinoamericanos que como culturas nacionales.

III. *RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y LA CULTURA*

Cuando estudiamos la «relación de la Iglesia con un grupo humano hemos de tener en cuenta claramente de qué nivel se trata.

[89] Europa y Occidente no es la mismo. Cuando Zea habla de «Europa al margen de Occidente» (*América en la historia*, pp. 155ss) nos propone una interesante distinción entre la «modernidad» que creó Europa (la cultura europea) desde el Renacimiento, y que será el «Occidente», y la Europa anterior y posterior que puede seguir siendo la productora de cultura contemporánea (pp. 167ss). Sin embargo, lo que le falta a Zea es distinguir entre civilización (-Occidente, y en este caso no debería hablar de «cultura occidental», pp. 158ss) y cultura. La civilización occidental se universaliza, mientras Europa continúa siendo la cuna de su *cultura*.

1.En el nivel de la civilización

La Iglesia o el cristianismo no puede tener una relación de *útil* a *útil*, por cuanto la Iglesia no posee útiles de civilización, porque no es una civilización. Sólo cuando se enfrentan dos civilizaciones puede haber «choque» entre *útil* y *útil*. La tentación permanente de Israel (el mesianismo temporal), del Imperio cristiano de Constantino, del mundo hispánico y la del integrismo católico contemporáneo es justamente la de confundir el judeo-cristianismo con una cultura, raza, pueblo o nación determinados. Se esclaviza el cristianismo a los *útiles* de una filosofía, de un grupo, de un partido, de una institución cristiana, o de «Occidente». Las «instituciones cristianas» son necesarias a título pasajero y supletorio; en ese caso sean bienvenidas; pero caeríamos en el error cuando pretendiésemos eternizarlas. Es todo el problema de la creación, crecimiento y muerte de las «instituciones cristianas». El caso de los Estados Pontificios en pleno siglo XIX o el «Patronato» de España desde el siglo XVII son dos ejemplos de instituciones que pudieron ser útiles en un momento, y nocivas en un segundo momento: cuando ya no eran necesarias para los fines trascendentales del Evangelio.

Es evidente que hay otra posición extrema: la del angelismo, del fideísmo, del monofisismo: el pretender que el Reino de Dios no necesita ninguna institución, no necesita emplear ningún útil de civilización, ni se apoya en cultura alguna. Es el peligro maniqueo de despreciar lo *corporal*, o, a veces, del protestantismo, de aniquilar el valor de lo *natural*. Las sectas milenarias, el jansenismo, y un cierto progresismo están igualmente en esta posición.

Entre ambos extremos se sitúa el dogma de la Encarnación: Jesucristo es Dios y hombre. Sabiendo que ningún útil concreto de civilización es necesario a la Iglesia -porque los trasciende-, sabe sin embargo que siempre es necesario emplear un útil. Sabiendo que la «corporalidad» no es lo único que constituye la condición humana, sabe que todo lo que tenga una relación con lo humano debe ser «carnal» en el sentido bíblico de «totalidad humana», «sacramental». Las *instituciones eclesiásticas* de «institución divina» no son útiles de civilización, por ello debe distinguírselas muy bien de las innumerables «instituciones cristianas» no-de-institución-divina, que son pasajeras y dependen de una cultura dada. En las mismas instituciones divinas debemos distinguir los elementos accidentales dependientes (como la lengua, por ejemplo) y los *contenidos* mismos. Se entiende, entonces, que el contenido último de la institución es: La Trinidad

que asume en la Persona de Jesucristo la humanidad histórica por medio de la sacramentalidad -esencialmente el misterio eucarístico- de su Iglesia vviente; es decir, el Reino de Dios.

De este modo el cristianismo puede «existenciarse» en diversas culturas, puede usar todo útil sin necesariamente esclavizarse a ninguno.

2.El nivel en el que se establecen las «relaciones»

La Iglesia y el cristianismo pueden tener una doble relación con los grupos y culturas: en el nivel de la comprensión y en el del *ethos*. Veamos estos dos aspectos separadamente.

a) «Núcleo ético-mítico» de una cultura y comprensión cristiana.-Si nos fijamos en cuál fue, por ejemplo, la labor de los apologistas en la primitiva Iglesia, vemos inmediatamente que se dedicaron a *criticar* el fundamento mismo de toda la cultura grecorromana. A la luz de la comprensión cristiana, de los dogmas de la fe, de la Verdad revelada, los apologistas se servían de los útiles intencionales de la cultura grecorromana (las ciencias y las filosofías de la época) para criticar su «núcleo ético-mítico». Dichos contenidos eran, por ejemplo: el hombre es el alma, y el cuerpo es malo; el universo es eterno, los dioses son intramundanos; existe un ciclo del eterno retorno, etc. Podemos decir que poco a poco el judeocristianismo vació el corazón de la antigua cultura constituyendo paulatinamente uno nuevo. Se produjo entonces una evangelización no sólo al nivel de la conversión personal o individual, sino igualmente social, comunitaria, colectiva. Nació así un nuevo «núcleo ético-mítico» cristianamente *orientado*. No decimos «civilización cristiana» -porque no puede existir tal civilización-, ni decimos que sea necesariamente *una*. Las civilizaciones cristianamente *orientadas* pueden ser muchas, y además el «hecho pagano» subsistirá siempre. Una civilización primitiva o sincrética es monista -es decir, admite sólo un «núcleo ético-mítico»-, mientras que una civilización superior, como la contemporánea europea, americana, rusa, es pluralista -o puede serlo-, es decir, que siendo una civilización -un sistema de útiles- pueden existir diversos movimientos, grupos internacionales, focos de interpretación. Así, de la civilización medieval cristianamente orientada se originó igualmente todo un movimiento neopagano del cual el marxismo o el laicismo son frutos maduros. Son «mundos» distintos dentro de un mismo horizonte de la civilización universal dominadora.

b) Caridad cristiana y ethos pagano.-La actitud grecorromana fundamental ante los diversos útiles de la civilización era, principalmente, por

una parte, obediencia al orden establecido por la ley -ley política y cósmica-, por el que el ciudadano pertenecía a la *polis* o al Imperio; en segundo lugar, la perfección se alcanza por cierta suficiencia de útiles, y por la *solitarias bonitas* que el sabio alcanza por la contemplación fuera del quehacer de la ciudad. Esto define la *cultura clásica*.

Mientras que la actitud primaria del cristiano ante los útiles de la civilización es un usarlos por amor al prójimo motivado por el amor a Dios -que es la participación del Amor mismo interpersonal de Dios-. La Caridad no es una mera filantropía, sino el Amor interpersonal divino. Este es el fundamento del *ethos cristiano*. Es evidente que un tal amor es imposible sin la Fe, sin el existenciario fundamental, sin la comprensión. Este amor a la persona como tal, ese respeto de su dignidad presente y futura en Dios, ese saberse criatura redimida, produce un sinnúmero de efectos en el campo de la civilización y del *ethos*; piénsese en el mejoramiento de la situación de la mujer, en la igualdad de los hombres de todas las razas, en la liberación de la esclavitud. Todo esto no se alcanza en un día, sino en siglos, pero gracias a la *actitud* cristiana ya la comprensión de la fe que conducen a la conciencia hacia la autoconciencia de su dignidad inalienable.

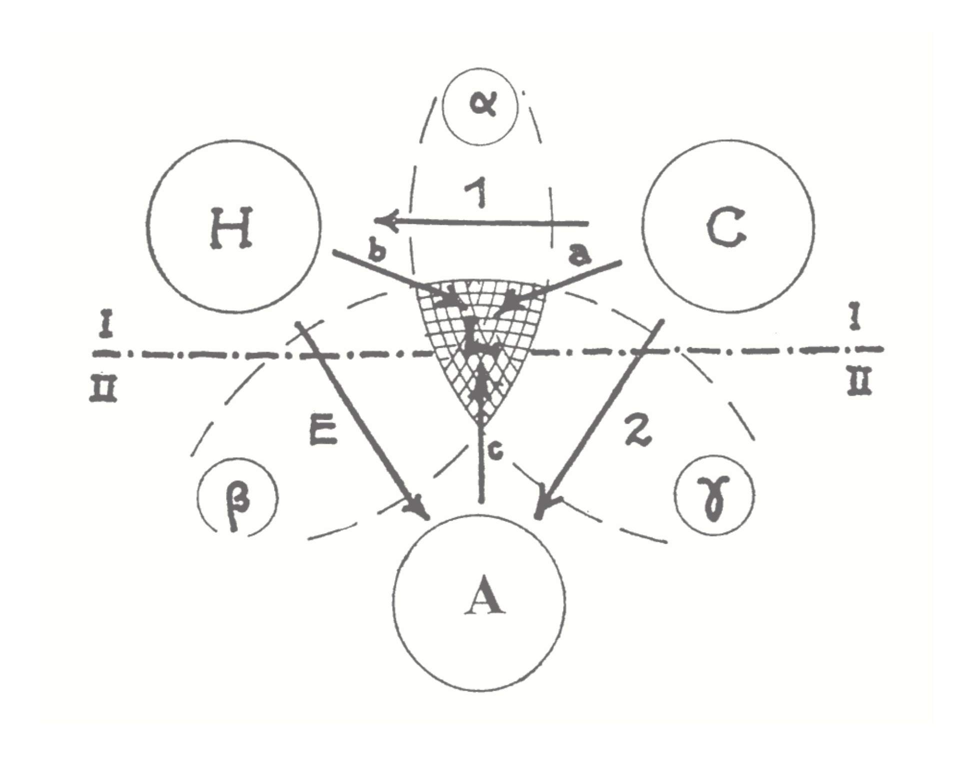
El pueblo de Israel, y la Iglesia después, dialogaron en su historia con diversos pueblos, naciones, civilizaciones, de cuyo diálogo el judeocristianismo salió siempre enriquecido y fue tomando conciencia de su universalidad, al mismo tiempo que ejercía realmente dicha universalidad.

Para entender la evolución de la cultura en Latinoamérica y las relaciones mutuas con la Iglesia, debe distinguirse bien entre: el «choque» de la civilización y *ethos* prehispánico americano contra la civilización y cultura hispánica; en segundo lugar, el diálogo que el *cristianismo* entabló con las *comunidades prehispánicas* dificultado por la aparente identidad con la cultura hispánica. Además, tanto el choque de las dos civilizaciones como el diálogo del cristianismo con el paganismo americano, son totalmente *sui generis*. Ver las diferencias propias de estos aspectos constituirá el objeto de los tres capítulos siguientes.

*El judeocristianismo dialogó, antes de la Encarnación, con los cana-*neos, egipcios, babilonios, helenos. La Iglesia primitiva dialogará con el Imperio romano. En todos estos casos se trata de una relación de un grupo -hebreo o cristiano- que se sitúa en el *interior* de una cultura superior (que por otra parte había sido semitizada en el transcurso de tres milenios).

La conversión individual de una minoría, y la conversión masiva por la transformación del «núcleo ético-mítico» de la cultura grecorromana, permitió constituir la cristiandad constantiniana. La aparición de los germanos (civilizaciones interiores *externas* que «invaden» el ámbito del Imperio

cristiano) finalizará con la asimilación de los invasores en la civilización y religión de los invadidos (la cristiandad latina). El Islam (cultura histórica superior *externa*) coexistirá con el cristianismo sin que Europa llegue a descubrir la manera de convertir su «núcleo ético-mítico».



LOS TRES POLOS CONSTITUYENTES DE LA CULTURA LATINOAMERICANA
ANTES DE LA INDEPENDENCIA

C = Cristianismo, Iglesia
H = Cultura hispánica
A = Pueblos amerindios

I = Mundo hispánico
II = Mundo del indio
L = La cristiandad latinoamericana (a-b-c = los tres constituyentes de la nueva sociedad.

1 = Influencia de la Iglesia sobre los españoles (preferentemente en las ciudades = Alfa)
2 = Influencia de la Iglesia entre los pueblos Indios (p, ej. las reducciones) sin intervención militar (zonas de misión = Gamma)
E = Conquista armada (fronteras de guerra = Beta)

Por último, gracias a la experiencia naviera de Portugal, desde el siglo XIV, y de España después, Europa entra por primera vez en un régimen de expansión. Es decir, se enfrentará por primera vez con culturas superiores o inferiores *absolutamente externas*, pero además (y esto a diferencia de los germanos que *invadieron*) «invadiendo» el ámbito de sus civilizaciones y culturas. Los pueblos escandinavos, por ejemplo, permanecieron exteriores al «ámbito» de la cristiandad constantiniana, pero por ser «vecinos» del Imperio, su conversión será realizada dentro del marco de la expansión continental, terrestre, normal de una cultura. Los caminos, la «conveniencia» política o económica, inclinaban a adoptar la cultura superior de la civilización medieval. Es un terreno «marginal del ámbito de la cristiandad. Muy por el contrario, en África y en la costa atlántica de América, Portugal y España encuentran culturas inferiores en un «ámbito» totalmente pagano. En Asia y en la costa pacífica de América existían culturas superiores. En India y China especialmente, el grado cultural era bien comparable y aun superior al del Imperio romano pagano. El cristianismo debía *dialogar* y podía hacerlo -nos lo muestra la experiencia de Ricci, que sigue las líneas trazadas por el español Francisco Javier.

Podemos decir, ciertamente, que en América la civilización hispánica aniquiló las civilizaciones amerindias. Es decir, pulverizando su organización política y militar, destruyendo sus elites y las instituciones prehispánicas de educación y culto, dejó a una comunidad india (diezmada por otra parte por las epidemias, el mal trato y las guerras) absolutamente «desquiciada» -su antiguo «quicio» eran las normas y la organización de las culturas amerindias-. El cristianismo encontró una enorme dificultad para poder entablar un diálogo al nivel de la comprensión existencial, ya que la fe cristiana no encontró un interlocutor adecuado (no pudo haber «apologistas indios»). Pero además, por encontrarse en un ámbito pagano, el medio inclinó a aceptar, y aun aumentar, ciertas prácticas ancestrales o de la época de la conquista -piénsese en la importancia, para el *ethos* latinoamericano, del simple hecho del «amancebamiento» durante los primeros años del siglo XVI, y el no respeto de la Ley emanada de la Corte española, que produce un *ethos* de antilegalismo consuetudinario-. Lo cierto es que la cultura hispánica aportó consigo el cristianismo, «latinoamericanizándolo», y las comunidades indias comenzaron por ello mismo un «proceso catecumenal» que muchas de ellas no han terminado todavía.

CAPÍTULO II
LA CRISTIANDAD
DE LAS INDIAS OCCIDENTALES
(1492-1808)

Veamos rápidamente tres aspectos: las culturas prehispánicas americanas, la cultura hispánica y la situación de la Iglesia.

1.Culturas amerindias

En América el hombre europeo encontró dos culturas superiores: la mayo-azteca en México y América Central y la incaica en Perú -en un estado de desarrollo como el del Egipto de la primera dinastía, y aún más primitivas: la «distancia cultural» era entonces, entre el hombre hispánico y los indios de cultura superior, de más de cinco mil años-. El resto de América era secundario y absolutamente primitivo.

El «núcleo ético-mítico» de estas culturas es hoy bien conocido por la filosofía de la religión. Son comunidades agrícolas (o guerreras en el caso de los aztecas, por ejemplo), altamente sincréticas, donde los dioses *ctónicos* (en tomo al culto de la *Terra Mater* y la Luna) se mezclan con los *uránicos*. En fin, una conciencia antihistórica, en la que el ritmo ritual, la realidad trascendente de los arquetipos regulan, sacralizando, las acciones cotidianas. Los Imperios inca y azteca se originan en el siglo XV, por lo que al comienzo del siglo XVI, cuando los españoles llegan a América, estas civilizaciones son relativamente jóvenes y el poco tiempo no les ha permitido todavía codificar y ordenar adecuadamente su panteón; las teogonías y creencias son heterogéneas, y la reflexión filosófica haría pensar en un muy primitivo comienzo.

2.La cristiandad hispánica

El pueblo hispánico -parte de la cristiandad europeo-medieval- se origina en el fondo racial de los iberos, en la cultura de la provincia romana, convertida después al cristianismo e invadida por los árabes. El español venía luchando desde el siglo VIII contra el Islam, y lo hacía con el sentido de las «cruzadas». Las fronteras de las tierras «reconquistadas» avanzan paulatinamente hacia el sur de la península. En 1492 es tomada Granada, y ese mismo año Colón descubre algunas de las islas del Caribe -creyendo que eran las últimas prolongaciones de las islas Atlánticas[1].

La estructura del mundo del hispano era la del hombre medieval europeo, más ciertos elementos del «mundo» árabe. Uno de estos elementos es esa tendencia a unificar indisolublemente los fines del Estado y de la Iglesia (por otra parte tan constantiniano, visigodo y de los Estados Pontificios). Es necesario observar que la doctrina islámica del Califato exigía esta unidad, este monismo religioso-político, pero ese mismo monismo era propuesto por las diversas escuelas regalistas -piénsese en un Marsilio de Padua o en todos los juristas que apoyaban la primacía absoluta del monarca: Enrique VII de Inglaterra y el absolutismo danés, por ejemplo, son otros frutos de la misma postura, pero llevada al extremo.

En España existía, entonces, algo así como un «mesianismo temporal» por el cual se unificaba el destino de la nación y de la Iglesia, la cristiandad hispánica, siendo la nación hispánica el instrumento elegido por Dios para salvar el mundo. Esta conciencia de ser la nación elegida -tentación permanente de Israel- está en la base de la política religiosa de Isabel, de Carlos y Felipe.

3.El sistema de Patronato como institución de la cristiandad

La Iglesia en los países ibéricos se fue ligando a las Coronas de Portugal y España por la debilidad de los Romanos Pontífices de esa época, y por la política absolutista de los reyes hispánicos. Portugal es la primera en obtener dichos beneficios -desde el siglo XIII-. La situación es la siguiente.

[1] R. Carbia, *La supercheria en la Historia del Descubrimiento*, Buenos Aires 1929; *La Historia del Descubrimiento*, Buenos Aires 1936; etc.

Primero, la Santa Sede reconoce la *possessio* de Portugal sobre las tierras descubiertas y por descubrir. En segundo lugar, dicho poder es exclusivo -sobre todo con respecto a Africa-. Tercero, el que procediera de un modo contrario sería objeto de excomunión. En cuarto lugar, dicho poder es también económico, es decir, fundamento del colonialismo que nacía lentamente[2]. Además, el Papado daba a la Corona portuguesa un *derecho* y un deber, es decir, el *jus patronatus*[3] y el deber de la «propagación de la Fe»[4] entre los pueblos descubiertos o arrebatados al poder sarraceno. Es la primera vez en la historia que el Papado -o la Iglesia- otorga a una nación el doble poder de colonizar y misionar, es decir, mezcla lo temporal y lo sobrenatural, lo político y lo eclesial, lo económico y lo evangélico, produciendo de hecho algo así como una teocracia expansiva y militar -de tipo más bien islámico que cristiano, pero frecuente en la Edad Media-. Este *equívoco* se sitúa como base de toda la empresa portuguesa y española de colono-evangelización o de misio-colonización. Por último, las Órdenes Militares podían constituir como *territorium nullius Diocesis* las tierras descubiertas bajo la protección directa de la Santa Sede, lo que posibilitaba una mayor libertad[5].

Habiendo España -Castilla y Aragón-, por su parte, hipertrofiado la tradición goda, había alcanzado poderes ilimitados sobre la Iglesia -un tanto justificados cuando se piensa en el desorden que reinaba en Roma-. El sistema de *Patronato* hispánico tiene sus antecedentes en la Edad Media, pero sus causas próximas fueron la conquista y evangelización de las islas Canarias (comenzada en 1418), donde se ven ya, por una parte, las

[2] «... Romanos Pontifices praedecessores nostros concessorum versus dictas partes, cum quibusvis Sarracenis, et infidelibus de quibusque rebus, et bonis, ac victualibus emptiones, et venditiones, prout congruent facere; necnon quoscumque contractus inire, transigire, pasciaci, mercari, et negotiari, et merces quascumque ad ipsorum Sarracenorum, et infidelium loca, dummodo ferramenta, lignamina, funes, naves, seu armaturarum genera non essent, deferre, et ea dictis Sarracenis, et infidelibus vendere, omnia quoque alia, et singula in praemissis, et circa ea opportuna vel necessaria facere, gerere, vel excercere» (*Aeterní Regís*, 8 de enero de 1455, *B. P. Port*., I, p. 49). Como se puede ver, todos estos privilegios están otorgados en razón de la lucha contra los «infieles», es decir, en razón de la cruzada que Portugal emprende contra el Islam.

[3] «Reservatus Regibus Portugalliae omnes Ecclesiae et beneficia ecclesiastica in terris a capitibus de Bojador et Nam usque ad Indos...» (*Dum fideí constantiam*, 7 de junio de 1514, dictada por León X, *B. P. Port*., I, pp. 98-99), «...jus patronatus et praesentandi *personas* idoneas ad quaecumque ecclesiae et beneficia ecclesiastica... ut praefertur...» (*ibíd*., p. 99).

[4] «...ac pluriorum animarum salutem, orthodoxae quoque fidei propagationem et divini cultus augmentatum» (*Romanus Pontifex*, *ibíd*., p. 31).

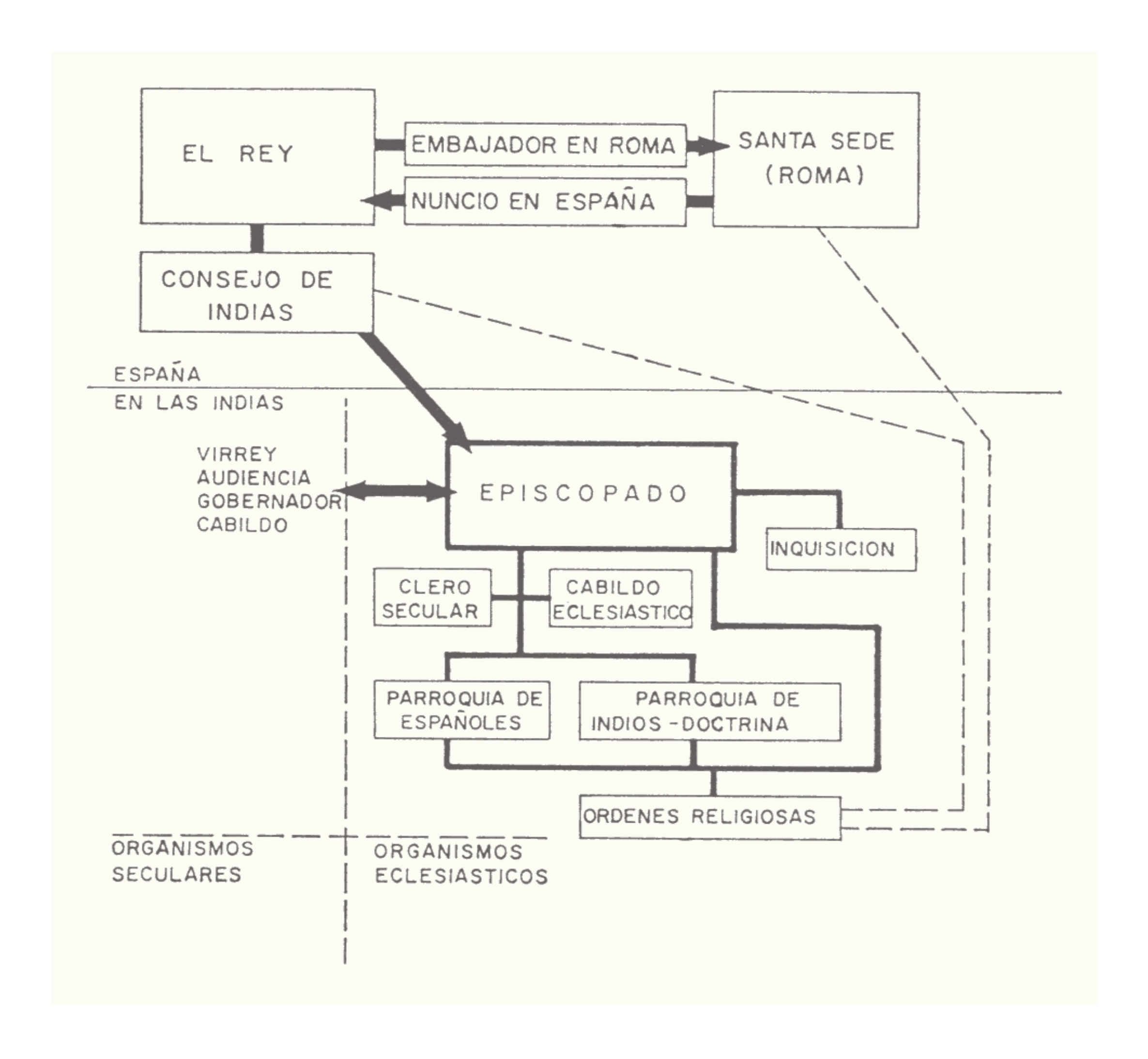
[5] «...ad Militiam et Ordines...loca acquisita et acquirenda bujusmodi, nullius Diocesis existere» (*Inter caetera, ibíd.*, pp. 36-37).

donaciones de los Romanos Pontífices en favor de Castilla; por otra, la defensa de los nativos isleños por la Corona; la preparación de misioneros para la empresa -por ejemplo, en Ondarra se creaba un convento especial franciscano para enviar religiosos a Canarias-. Sin embargo, aún mayor importancia tiene el Patronato Real sobre la Iglesia de Granada reconquistada definitivamente a los árabes en 1492. La Corona hispánica logró dos bulas: la *Provisionis Nostrae* (del 15 de mayo de 1486) y la *Dum ad illam* (del 4 de agosto). Los reyes se reservaban el derecho a presentar los obispos, y permitían su intervención en los beneficios y diezmos de la Iglesia. Granada era el fin de la «Cruzada», pero al mismo tiempo el comienzo de la expansión hispánica. Por ello las bulas por las cuales el Papa otorga a los Reyes Católicos las nuevas tierras descubiertas (las bulas *Inter coetera* del 3 y 4 de mayo de 1493 y la *Eximiae devotionis* del 3 de mayo igualmente) lo hacen con el mismo principio: se otorgan las tierras y habitantes descubiertos para hacerles participar , como miembros de la Iglesia, de los beneficios del Evangelio.

La habilidad de Fernando de Aragón fue ganando uno tras otro nuevos beneficios: la presentación de los obispos, la fundación de las diócesis, la fijación de sus límites, el envío de religiosos, etc. Pero, y como punto final, la posesión de los diezmos de todas las Iglesias. Sin mucha conciencia de lo que se trataba -y por otra parte sin poder negarse a hacerlo- los tres primeros obispos americanos aceptaron todos esos privilegios reales en Burgos, en 1512.

Los organismos ejecutivos del *Patronato* fueron naciendo poco a poco hasta crearse el *Supremo Consejo de Indias* -desde 1524- que poseía plena autoridad en todos los asuntos de la colonia: religiosos, económicos, administrativos, políticos y guerreros. De este modo la Iglesia americana no podía de ningún modo comunicarse directamente con Roma o con otra Iglesia europea. El *Consejo* podía enviar misioneros religiosos sin el aviso de sus superiores, podía presentar (de hecho era nombrarlos) los obispos, organizar las diócesis y dividirlas. En las provincias americanas los reperesentantes del *Patronato* eran los virreyes, gobernadores y audiencias. El episcopado será, en un primer momento, organizado por estas instituciones americanas que postularán la necesidad de su existencia, pero en un segundo momento se producirá el choque, cuando el episcopado comience a tomar conciencia de la necesidad de su libertad para la evangelización -Santo Toribio de Mogrovejo, arzobispo de Lima, será en este sentido una persona clave para comprender dicha reacción.

La conquista tenía un sentido esencialmente misional, *en la intención* de los monarcas y en las leyes y decretos emanados de la Corona o el Consejo


EL REY
EMBAJADOR EN ROMA
SANTA SEDE (ROMA)
NUNCIO EN ESPAÑA
CONSEJO DE INDIAS
ESPAÑA
EN LAS INDIAS
VIRREY
AUDIENCIA
GOBERNADOR
CABILDO
EPISCOPADO
INQUISICION
CLERO SECULAR
CABILDO ECLESIASTICO
PARROQUIA DE ESPAÑOLES
PARROQUIA DE INDIOS - DOCTRINA
ORDENES RELIGIOSAS
ORGANISMOS SECULARES
ORGANISMOS ECLESIASTICOS

de Indias, pero *de hecho*, ese sentido misional fue muchas veces negado por actuaciones concretas que se oponían en la realidad a lo que se proponía en las leyes. América Latina quedará marcada por este «legalismo perfecto» *en teoría*, y la injusticia y la inadecuación a la ley en *los hechos*.

I.«CHOQUE ENTRE DOS CULTURAS Y SITUACIÓN DE LA IGLESIA

La cilivización hispánica llega a América en la plenitud de su fuerza cultural y guerrera, incluso religiosa (especialmente desde la Reforma de Cisneros), y se enfrenta con otras culturas que desde todo punto de vista son muy inferiores. España, con la ayuda generosa de su pueblo, de sus guerreros sin trabajo, de sus nobles anhelantes de nuevos títulos, de muchos pobres deseosos de enriquecerse y de religiosos y sacerdotes entre los que se cuentan muchos santos y doctos, y otros no tanto -como es normal en la historia-, emprende la doble conquista político-económica y espiritual.

1.«Útiles» de civilización contra «útiles» de civilización

En esta lucha desigual España triunfa rápidamente. Los Imperios azteca o inca se inclinan en un sagrado pavor ante el poderío del arcabuz, de los cañones, del caballo, del perro sanguinario, del guerrero español que tiene armas de hierro y coraza invencible. Un puñado de hombres conquista un continente con millones de habitantes: es la supremacía de la civilización mediterránea, milenaria, sobre el hombre prehispánico americano. Toda la civilización prehispánica es derrotada por los españoles y aprovechada en la medida de lo posible. Europa se beneficia de muchos productos agropecuarios de la civilización americana, y de sus minas de oro y plata descubiertas, en parte, por las antiguas civilizaciones americanas.

Veamos, a modo de ejemplo, lo que el choque entre civilizaciones produjo, desde un punto de vista demográfico.

En las Cédulas Reales, el Consejo y la Corona piden siempre informes sobre el acrecentamiento o disminución de los indios; en las *Leyes de Indias* se crea todo un sistema para su defensa. Los obispos se horrorizan de la desaparición de la raza india. Ellos lo atribuyen a la mala administración, a los malos tratos, a las injusticias, etc. Las causas debieron ser igualmente las enfermedades europeas, las pestes, las «pestilencias», como se decía.

Veamos un cuadro -con ciertas garantías de estimación científica:

POBLACIÓN POR REGIONES EN DIVERSAS ÉPOCAS EN MÉXICO

Regiones altas	1532	1568	1880	1595	1608
I- Macizo Central	7.999.307	1.707.758	1.233.032	770.649	
II- Vera Cruz Central	171.984	32.340	21.560	20.200	
IV- Oaxaca Misteca	1.560.931	222.165	150.620	146.740	
VIII -Michoacán	1.038.668	188.398	161.299	96.913	
IX -Guadalajara-Zacatecas	462.446	80.515	64.618	90.670	
Subtotal	11.233.446	2.231.176	1.631.129	1.125.172	882.244
Regiones bajas					
II-Panuco-Vallés	1.532.860	74.087	42.370	45.690	
III- Alvarado Coatzacoalcos	710.230	37.682	32.207	17.816	
V- Oaxaca-Zapotecas	681.372	68.076	56.076	37.119	
VI- Costa de Oaxaca	862.687	63.545	43.885	33.729	
VII-Costas de México Mechoacán-Tlaxcala	243.163	113.531	64.264	71.158	
X- Costa de Guadalajara	614.760	61.476	21.336	41.484	
Subtotal	5.645.072	418.397	260.138	247.056	217.011
TOTAL	16.871.408	2.649.573	1.891.267	1.372.228	1.069.255

(Cf. S. Cook W. Borah, *The Indian population of Central Mexico,1531-1610*, Univ. of Calif. Press, Berkeley 1960, p. 48)

Estas cifras, que podrían admirar, nos parecen reales, a partir de los documentos que hemos podido consultar, y de las repetidas quejas de la constante disminución de la población india.

2.Visión del mundo india contra visión del mundo hispánica

En ese nivel, la desorganización del «mundo» indio es total, y sin embargo, como siempre, los elementos intencionales permanecen más largamente en la vida que en los útiles de civilización. La «concepción de la vida» hispánica destruye los fundamentos últimos de la «cosmovisión india». Las elites indias -tanto aztecas como incas, al igual que las de todos los pueblos conquistados por los españoles- son, o convertidas a la «visión hispánica del mundo», o relegadas a un puesto secundario de la sociedad, es decir, dejan de ser elites para transformarse en elementos marginales.

La conciencia india no posee ya las instituciones normales para desarrollar su visión del mundo, lo que nos indica que se ha producido la muerte como pueblo, nación, cultura. El español se escandaliza, por ejemplo, de los sacrificios humanos (uno de los *usos* prehispánicos) sin comprender la significación teológica de tal acto: era el rito esencial de la «renovación cósmica», puesto que los dioses necesitan de sangre para vivir y dar la vida al universo. El español, no pudiendo comprender las causas últimas de la cultura y civilización indias, en vez de mostrar y demostrar su sin-sentido, arremetió globalmente contra la civilización americana prehispánica. Por otra parte, es necesario decirlo, no encontró un interlocutor adulto como Ricci pudo encontrarlo en China. Las civilizaciones estaban *haciéndose* y no contaban con filósofos y teólogos que hubieran podido realizar el puente entre ambos «núcleos ético-míticos» (del indio al hispánico). Además, la multiplicidad lingüística, cultural, impedía al conquistador asumir la riqueza de todos los pueblos conquistados.

En conclusión: La visión del mundo hispánica se coloca a la cabeza de la nueva civilización americana, en los puestos clave, como la elite político-cultural, y sin que ningún otro grupo organizado pueda hacerle frente. La civilización india -en tanto que sistema viviente y orgánico con posibilidad de evolución- desaparece, pasando la raza india a ser una clase social que el español tratará de no dejar ya penetrar en la elite dirigente. Ese es el hecho trágico pero real -por otra parte quizá inevitable-: la comprensión existencial prehispánica ha sido pulverizada.

3.La tarea del misionero

Por la organización del Imperio hispánico, la Iglesia significaba aproximadamente un organismo responsable y consciente de la visión del mundo hispánica, ya que eran eclesiásticos los que poseían las universidades, los

colegios, las imprentas, etc. La mayoría de la elite intelectual hispánica estaba constituida por sacerdotes. Por otra parte, ningún miembro de la elite intelectual que no fuera misionero partía a América a cumplir una función cultural. Este hecho determinó que los nobles y guerreros -o los simples colonos- fueran a América a defender los intereses de la Corona o el Patronato, y que la Iglesia se comprometiera de hecho en la tarea de evangelización y culturación de los puestos descubiertos.

Es decir, la comprensión existencial propiamente cristiana -la fe, la tradición viviente, que por esencia trasciente toda cultura humana o civilización- se encuentra comprometida con el «núcleo ético-mítico» de una cultura dada, la hispánica. Pueblo hispánico y cristianismo se identifican casi. Esta identidad es absoluta -casi siempre- en el caso del conquistador: para él, ser español y cristiano es idéntico (así como para el árabe ser miembro de la umma y ser mahometano es idéntico). Para el indio igualmente: ser español y pertenecer a su civilización y ser cristiano es idéntico (ya que para adoptar o respetar la autoridad del Inca, por ejemplo, es respetar y adorar a sus dioses). Sólo el cuerpo de misioneros -y no todos- fue descubriendo la necesidad de distinguir claramente entre «hispanismo» y «cristianismo» (entre la comprensión de la fe cristiana y «núcleo ético-mítico» de la civilización hispánica).

La tarea profundamente misionera habría debido ser: la conversión de cada miembro de la cultura india a la Iglesia, y la conversión masiva de dicha cultura por un diálogo centenario entre los apologistas cristianos nacidos en la cultura india que habrían criticado el «núcleo ético-mítico» de dichas culturas desde la perspectiva de la comprensión cristiana. ¡Pero todo esto no fue posible! No habiendo advertido los organismos normales de la civilización india, el misionero se encontraba con elementos desintegrados y dispersos, y aunque el primer impacto, el bautismo, pareciera relativamente fácil -por no haberse catequizado el «núcleo ético-mítico»-, sobrenada, permanece difuso e incontrolable, *un paganismo ambiental* difícil de discernir y evangelizar.

La expansión hispánica se realizaba a la manera del Imperio romano, a la manera de los Reinos de las Cruzadas medievales, a la manera de los califatos árabes: se ocupa militarmente una región, se pacifica, se organiza el gobierno y se convierte a la población a la religión de los invasores (en el caso romano se toman sus dioses y se los introduce en el Panteón). ¡Era lo normal para un Imperio terrestre! Pero si dicho Imperio se denominaba cristiano, los misioneros, los profetas, no podían menos que levantarse y clamar al cielo, tal como lo hizo Montesinos, en diciembre de 1511, en la isla Española. Aquella voz del sacerdote español jamás dejó de resonar en

la historia de la Iglesia latinoamericana. Saber escucharla, saber disernirla, saber mostrarla es la tarea del historiador de la Iglesia.

Se ha hablado, y con razón de un «sentido *misional* de la conquista». Sin embargo, dicha fórmula podría encubrir un equívoco -que evidentemente algunos autores han sabido discernir, pero quizá no todos.

Hablar de un «sentido misional» significa ante todo definir su importancia: ¿Ese «sentido» ha sido el principal, el esencial, o un fin secundario, marginal? ¿Ha sido el fin único o por el contrario el aparente?

Por nuestra parte, preferimos hablar del «sentido *integral*» de la conquista, según el *modo* de una nación cristiana en un período tardíamente medieval. Es decir, la conquista ha sido la expansión de la «cristiandad» de tipo hispánico, incluyendo todo lo ambiguo que tal fórmula contiene. Si se comprende entonces la estructura propia de una «cristiandad nacional» hispánica, se comprenderá al mismo tiempo los diversos elementos que la constituyen, y las falsas contradicciones desaparecen de inmediato.

España no pudo ser al mismo tiempo una «cristiandad nacional» de tipo medieval -donde existe la confusión entre lo espiritual y temporal, un cierto cesaropapismo «*sui generis*»- y al mismo tiempo una potencia inspirada en el naciente capitalismo -crítica absurda de aquellos que dicen que España pretendió «explotar» para su beneficio económico, y esto es bien comprensible: o se es un Estado organizado para la defensa de las compañías privadas -como Venecia, Holanda y después Inglaterra-, o se es un Estado organizado según el tipo imperial-tales como el Imperio bizantino de Oriente o el Sacro Imperio germánico-. En la empresa de las Cruzadas, los fines espirituales y políticos que los francos o anglosajones se proponían eran absolutamente diversos de los objetivos económicos de los venecianos o genoveses. Pero debemos aclarar: los fines de los francos no eran exclusivamente espirituales sino también políticos -ya que la organización de los Reinos cristianos de Oriente nos lo muestra: se trata de la cristiandad.

Igualmente España, en su *expansión como Reino cristiano*, debía incluir, ambiguamente mezclados, dos fines indisolubles: *la dominación* de las tierras y sus habitantes bajo el poder temporal de la Corona, y *la evangelización* de los pueblos por la incorporación a la Iglesia, fuerza espiritual del Reino. Los fines políticos deben ser distinguidos de los meramente económicos o de explotación capitalista -tales como la Compañía Alemana de Venezuela o el modo propio de organización de la *Commonwealth*-. Isabel y Fernando, Carlos y Felipe tuvieron fines políticos tanto en Europa como en América, y para ello necesitaron invertir cuantiosas sumas, pero sus fines no eran meramente económicos. Criticarlos en tanto que capitalistas es un anacronismo infundado.

Los fines propiamente religiosos *o misionales* pueden concebirse: como una parte integrante y necesaria en una empresa de expansión -y por lo tanto esencialmente mezclados con los fines políticos de un Reino cristiano-, o libres de toda mezcla o ambigüedad y como fin propio, no ya de expansión de un Reino cristiano, sino de la sola Iglesia católica.

La historia de las misiones en América hispánica es esa permanente crisis entre un *Estado que incluye los fines de la Iglesia entre sus «medios» de expansión* -posición aceptada plenamente por muchos miembros de la Iglesia, ciertamente no por los más preclaros-, y los de una Iglesia que toma paulatinamente conciencia de la necesidad de la libertad, de la pobreza, pero también de la caridad, *de la separación de los fines políticos de la expansión y de los objetivos misionales de la Iglesia*. Las Casas será el primero en dar la voz de alerta proponiendo la evangelización pacífica: los misioneros deben ir a los indios antes que las armas (que apoyan los fines políticos). Serán los jesuitas, en particular, con su subordinación directa al Papa y su relativa independencia ante la Corona, los que mostrarán sin equívocos un sentido «exclusivamente» misional.

¿Cómo se han enjuiciado este período colonial como obra civilizadora y en relación con la Iglesia?

a) Unos -los que apoyan la *leyenda negra*-, denigran, critican la obra de España y Portugal, llamándoles, por una parte, intolerantes -por el método de la *tabula rasa*-, explotadores -por la extracción del oro y la plata-, esclavistas -por la actitud ante el indio-, y finalmente superficiales -por cuanto el nuevo cristianismo implantado en América sería meramente superficial y cuasi pagano.

b) Otros, los que defienden la *leyenda hispanista* en nuestros días, llegan a proponer de tal modo los documentos y los testimonios de la época, que presentan una España de tal grado misional que la identifican casi con la Iglesia católica, además de calificar su obra de perfecta. Se apoyan para ello más en la letra de las leyes y los documentos que en la realidad.

c) La verdad es que los Reyes Católicos y los Austrias tenían una política de expansión guerrera, económicamente mercantilista, y de evangelización, que pretendía unificar Europa y el mundo en la Iglesia católica bajo el signo de la cruz. Pero tan generoso fin necesitaba *medios*, y esos medios fueron comprados con el oro y la plata que los indios -organizados en la *mita* y otros sistemas- extraían de las minas americanas. La explotación de dichos metales preciosos -lo mismo que la producción agropecuaria de la colonia- instauró todo un sistema económico-social, con privilegios artificiales y monopolistas, que dificultaban de hecho la evangelización.

La Iglesia misionera se opuso desde el comienzo a este estado de cosas, pero aunque todo lo positivo que se hizo en beneficio del indio surgió del misionero o por su sugerencia, de hecho, la injusticia fue difícil de extirpar.

La Iglesia debió situarse en independencia con respecto a tres polos: *la Corona* -a la que estaba ligada por el sistema de Patronato-; *la sociedad hispánico-criolla*, con la cual se unificaba naturalmente por una solidaridad étnico-cultural; y *las comunidades indias*, a las cuales se dirigió con el fin de evangelizarlas y protegerlas -los obispos eran los *protectores* natos del indio-, y, sin embargo, habiendo realizado heroicos sacrificios (sobre todo en los primeros tiempos de cada tierra de misión), decayó un tanto, después, dicho espíritu estrictamente misionero.

En el nivel de la civilización, el gran error español desde el siglo XVI fue organizar un sistema mercantilista que compraba en América, con productos o materias primas manufacturadas, el oro y la plata a bajos costos. Con esto, España no se industríalizó, e impidió al mismo tiempo la industría y la explotación agrícola latinoamericana. Inglaterra, en cambio, basó desde el siglo XVIII el pacto colonial en la industríalización de la metrópoli, aplastando desde ese siglo a España: el capitalismo industrial moderno desalojaba al mercantilismo agrario y medieval. ¡Latinoamérica y su Iglesia están ligadas, igualmente, a este proceso de civilización!

Alejandro von Humboldt hablaba así de la civilización latinoamericana a fines del siglo XVIII:

«He tenido la ventaja, que pocos españoles pueden disputarme, de visitar sucesivamente, Caracas, La Habana, Santa Fe de Bogotá, Quito, Lima y México... He ha parecido que hay una tendencia vigorosa por los estudios profundos de ciencias en México y Santa Fe de Bogotá; más gusto por las letras y cuanto halaga una imaginación ardiente y movediza, en Quito y Lima; mayores luces sobre las relaciones políticas de las naciones y más extensa comprensión sobre el estado de las colonias y la metrópoli, en la Habana y Caracas. Las múltiples comunicacones con el comercio europeo, y ese mar de las Antillas que hemos caracterizado antes como un Mediterráneo, han influido poderosamente sobre los procesos sociales en la isla de Cuba y las bellas provincias de Venezuela»[6].

[6] A. Humboldt, *Voyage aux régions équinoxiales du nouveau continent*, I, París 1804, p. 594. El mismo Humboldt dijo a Simón Bolívar -el futuro gran libertador y visionario americano-: «Yo creo que su país [Venezuela] está ya maduro; mas no veo al hombre que pueda realízarla [la independencia]» (Leturia, *Relaciones entre la Santa Sede*... II, p. 48).

Esto nos muestra que existió en Latinoamérica una auténtica cultura, fruto de la obra hispánica, desde su origen hasta hoy, aunque *profundamente* dependiente del Imperio.

*II.*GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA DURANTE EL PERÍODO COLONIAL

El criterio de división que adoptamos es simple y al mismo tiempo permite la comprensión del avance y la problemática de la misión y organización de la Iglesia. Pueden discernirse cinco etapas que guardan paralelismo con la conquista y con la historia de España en general.

1.Primera etapa. Los primeros pasos (1492-1519)

Ningún sacerdote figuraba entre los compañeros de Colón en su viaje de 1492. Fue fray Bernad Boyl, religioso de confianza de los Reyes Católicos, el primer sacerdote que llegó a América y por la Bula *Piis fidelium* (25-6-1493) se le concedieron los mayores poderes. Muy pronto su autoridad -como ocurrirá siempre en el futuro- se enfrentará a la de Colón (que representaba a la Corona) y regresará a España en 1494. Fray Boyl dejó dos hermanos legos que regresaron igualmente en 1499. La evangelización de la isla de Santo Domingo comienza sólo en 1500 con el envío de la misión franciscana, que en 1502 se verá aumentada con 17 nuevos religiosos. En 1505 los franciscanos crean la misión de las Indias Occidentales.

El 15 de noviembre de 1504 Julio II erigió sin consulta real las diócesis de *Bayunense, Maguence* y Ayguance (Hernáez, II, 8-13; I-26). Fernando el Católico protestó por la medida, porque decía que se oponía al Patronato. De hecho, las diócesis nunca fueron efectivas y Julio II accedió a la pretensión del rey de España. Será en 1511 cuando se crearán las tres primeras sedes episcopales latinoamericanas: *Santo Domingo* (arzobispado en 1546), *Concepción de la Vega* (suprimida en 1528) y Puerto Rico. Fueron erigidas, además, en el continente *Santa María de la Antigua del Darién* (Panamá) en 1513, después *Cuba* (1517) y *Tierra Florida* (1520).

En 1510 llegaron a la isla Española tres religiosos de Salamanca, bajo la guía de Pedro de Córdoba OP, quien indicó al padre Antonio de Montesinos, en los domingos de Adviento de 1511, que predicase a los colonos en la iglesia sobre la grave falta que significaba la opresión a que sometían al indio. «*Vox clamantis in deserto* -comenzó diciendo el

religioso, a partir de Juan 1,23-...todos estáis en pecado mortal, y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes víctimas». Los dominicos lograron hablar con el rey Fernando y obtuvieron que se dictaran las *Leyes de Burgo* (1512) en favor del indio.

Llegado abril de 1514, Bartolomé de las Casas, clérigo encomendero de Cuba, leyó en la Biblia el texto del Eclesiastés 34,22: «Es matar al prójimo sacarle su subsistencia, es derramar su sangre el privarle del salario debido». Comprendió la injusticia que cometía con sus indios, a los que entregó al gobernador Velázquez el 15 de agosto de 1514, y dio su célebre predicación en la iglesia de Sancti Spiritus, encaminándose después a Baracoa, para abandonar definitivamente Cuba en julio de 1515. Se trata de su conversión profética, camino que recorrerá sin volver la cabeza desde 1514 hasta 1566.

Viendo que era inútil defender al indio desde Santo Domingo, ayudado y acompañado por los dominicos, partió Bartolomé de las Casas hacia Sevilla para entrevistarse con el rey Fernando, llegando el 16 de octubre de 1515. Fue recibido inmediatamente y como el Rey estaba moribundo, pensó Bartolomé partir para Flandes para hablar con el príncipe Carlos. De paso por Madrid, habló con Adriano -futuro Papa-, y con Cisneros -arzobispo de Toledo y futuro regente de España-, quien le dijo «que no tenía necesidad de pasar adelante, porque allí se le daría el remedio que venía a buscar». En Madrid se pensó el *Plan para la Reformación de las Indias*; allí se eliminó a Fonseca y Conchillos; allí fue nombrado Bartolomé «Clérigo procurador de los indios» el 17 de septiembre de 1516. Regresa entonces a América el 11 de noviembre de 1516 junto a los padres jerónimos.

Lo cierto es que los jerónimos fracasan, y al ver imposibilitada su labor Bartolomé vuelve a España en 1517, instalándose en Valladolid, donde además de comenzar sus estudios sobre las cuestiones jurídicas de las Indias, toma contacto con la Corte de Carlos V y presenta un *Memorial* en defensa del indio ante el pleno del *Consejo de Indias* el 11 de diciembre. Poco a poco fue concibiendo Bartolomé un plan de colonización pacífica, sin armas, de las Indias, contando sólo con labriegos. Mientras tanto, en las Cortes de Barcelona de 1519 defendió al indio en presencia de Carlos V, teniendo como oponente al obispo de Panamá, Juan de Quevedo OFM, el 12 de diciembre. Es así como hace notar al Rey su proyecto de fundar «pueblos de indios libres», comunidades de labriegos hispano-indios que iniciaran una nueva civilización en América. El lugar elegido fue la costa de Paria, región de Cumaná, al norte de la actual Venezuela.

Partió Bartolomé junto con los labriegos el 14 de diciembre de 1520. Sin embargo, el fracaso parcial en el reclutamiento de dichos agricultores,

el desastre de la misión franciscana enviada a Cumaná, los compromisos de Las Casas en la *Capitulación*, los intereses creados de los encomenderos de Santo Domingo, y por último el ataque de los mismos indios contra la fundación, significaron el desastre de la experiencia de Cumaná, en enero de 1522.

Estamos en el primer momento de las misiones, en las pequeñas islas del Caribe y en algún punto de Tierra Firme. Las armas pacifican primero; después llegan el misionero y el encomendero. El encomendero realiza una explotación agraria del indio. El misionero encuentra una enorme dificultad para evangelizar, como es comprensible.

2.Segunda etapa. Las misiones de Nueva España y Perú (1519-1551)

Desde Cuba, Cortés comienza la conquista del continente en 1519. Pero la evangelización metódica de México no empezó hasta 1524, con la llegada de los doce primeros misioneros franciscanos; y, sin embargo, desde la primera hora, por la presencia del merced ario fray Bartolomé de Olmedo y el sacerdote secular Juan Díaz, el cristianismo fue presentado ya a los indios. El 13 ó 14 de mayo de 1524 desembarcaron en Ulúa los «doce apóstoles de Nueva España»; eran efectivamente 12 franciscanos de un valor excepcional, de una gran formación, que comenzaron una evangelización metódica. Como vemos, se dirigirán a los indios ya conquistados por Hernán Cortés, pacificados por las armas[7]. El 2 de julio de 1526 llegaron también doce dominicos. El 22 de mayo de 1533 los agustinos se hicieron presentes con siete padres. Los comienzos fueron humildes, pero cada año llegaban nuevos misioneros, y pronto los criollos dieron vocaciones. En 1559 los franciscanos tenían en México (Nueva España) 80 casas y 380 religiosos; los dominicos 40 casas y 210 religiosos; los agustinos 40 casas y 212 religiosos[8].

Los religiosos marchaban a pie, desde las costas bajas hasta los 2.200 metros de altitud en México, ó 2.500 de Toluca; cruzando innumerables ríos -*Motolinía* cuenta haber atravesado 25 en sólo 10 kilómetros-, las selvas tropicales, los desiertos más resecos, las cumbres eternamente nevadas; superando las fiebres desconocidas, los insectos a millones, la inseguri-

---

[7] Cuevas, *Historia de México*, I, pp. 158-178; A. López, «Los doce primeros apóstoles de México», en *Semana de Misiología* (Bib. Hispana Missio), Barcelona 1930, tomo II, pp. 201-226.

[8] R. Ricard, *La conquête spirituelle*, p. 35.

dad de las rutas y, en fin, la diversidad inmensa de los pueblos, razas, lenguas, de las religiones a evangelizar. El Imperio azteza no había logrado todavía realmente su obra unificadora (los mismos misioneros extenderán el área del *nahuatl*, lengua de México, para no predicar en castellano). Los misioneros pasaron rápidamente de la mímica o el gesto a la utilización de intérpretes; pero viendo la imprecisión de las traducciones comenzaron a estudiar la lengua. Así aparecieron diccionarios, gramáticas, catecismos, confesionarios, sermonarios, en lengua *nahuatl*, *tarasca*, etc.

En 1519 se erigió la diócesis Carolense, que desde 1526 será la de *Tlaxcala*, y después siguieron: *México* en 1530 (arzobispado en 1546), *Comayagua* (1531), *Nicaragua* (1531), *Coro* (Venezuela) (1531), *Santa Marta y Cartagena* (1534), en el mismo año *Guatemala*, *Antequera* (1535), *Michoacán* (1536), *Chiapa* (1539), *Guadalajara* (1548), *Vera Paz* (1561), *Yucatán* (1561), y por último *Durango* en 1620. De este modo la jerarquía se fue haciendo cargo paulatinamente de la responsabilidad de la Iglesia, asegurando así la continuidad del esfuerzo misionero. Se contó con obispos insignes como Zumárraga en México, Quiroga en Michoacán, Fuenleal en Santo Domingo, Maraver en Guadalajara, etc.

Pizarro llega al Perú, conforme a la *Capitulación de Toledo* (del 26 de julio de 1529) con un grupo de dominicos, entre los que se encuentra fray Vicente de Valverde, licenciado en Teología por la Universidad de Salamanca. En 1531 llegan a las costas del Imperio inca por el Pacífico, y el 15 de noviembre de 1533 se enarbola una cruz en la plaza del Cuzco. El 8 de enero de 1537 Pablo III crea la diócesis de *Cuzco*, y el mismo Valverde es el primer prelado, que llega a su sede el 5 de septiembre de 1538 con veinte dominicos más. En 1541 se crea la diócesis de *Lima*; *Quito*, en 1546; luego, *Asunción* (1547), *Charcas* (1552), *Santiago de Chile* (1564), *Córdoba* del Tucumán (1570), *Arequipa* y *Trujillo* (1577), y después de *La Paz, Santa Cruz* y *Guamanga* se crea por último *Buenos Aires* (1620). Todas estas diócesis dependen de Lima, que fue erigida en archidiócesis en 1546. Sin embargo, *Popayán* (1546), junto con Santa María y Cartagena, dependen de la Santa Sede desde 1564.

Los dominicos fueron los primeros en comenzar la labor misionera. En 1539 Pablo III creó la provincia peruana de la Orden de los Predicadores. En 1544 eran más de cincuenta religiosos. Los franciscanos, pocos años después de los dominicos, organizan igualmente sus misiones. conocieron una difusión asombrosa, desde Quito al Río de la Plata. Los mercedarios contaban en el siglo XVI, en la provincia de Cuzco, con 16 monasterios urbanos y 19 parroquias indias. Los agustinos trabajaron igualmente desde el comienzo.

El método misional fue semejante al empleado en México, y San Francisco Solano significa un ejemplo típico de la manera de evangelizar. Se peregrinaba de pueblo en pueblo, se bautizaba a los indios, se les predicaba en su lengua o por intérpretes, y se realizaba así una cristianización masiva. Se extirpaba la idolatría y los antiguos cultos en lo que tenían de más público y evidente. Fray Bertrán, otro ejemplo paradigmático de esta época, trabajó en la actual Colombia.

El método, en general, fue el de la *tabula rasa* -aunque se predicaba en las lenguas indígenas-. El hecho es bien explicable: el gran Imperio inca no ofrecía en verdad una estructura lo suficientemente adulta y orgánica para poder construir sobre él. Pizarro, tomando la cabeza del Imperio, desorganizó su unidad política, pero igualmente la espiritual. Los misioneros tuvieron que enfrentarse con diversos pueblos que se fueron cerrando poco a poco, desvinculados unos de otros y sin la antigua unidad incaica.

El 6 de enero de 1536 -día de la Epifanía o de la vocación de los gentiles al Evangelio- se creó en los suburbios de México el colegio de Tlatelolco, para los niños de indios nobles. Zumárraga aplaudió su creación y alentó sus primeros pasos. Experiencia que, de haber triunfado, quizá habría cambiado el rumbo de la evangelización; pero la incomprensión del medio hispánico hizo fracasar la posibilidad de que el clero indio misionara entre los «suyos».

Estamos en el segundo momento de las misiones, en el que algunas veces las armas, pero por lo general los misioneros, pacifican a los indios mediante la predicación, el convencimiento, el trato directo. Pero poco a poco llega la influencia de la civilización hispánica, y los indios bautizados forman parte de las *encomiendas*. Algunos se someten al sistema, pero otros se retiran a los montes, a las cordilleras, a las selvas, a los desiertos, al *sertâo* -en Brasil-, volviendo así en parte al paganismo. Los misioneros, sin embargo, les seguirán, y en esta nueva etapa nacerán las misiones propiamente dichas, ejemplo para los siglos futuros.

Una gesta episcopal olvidada.-Una de las etapas más bellas y más cubiertas por el olvido de América Latina es la lucha que en favor del indio llevó a cabo un grupo de obispos hispanoamericanos en el período comprendido entre 1544-1568[9]. En nuestra América, más que a los «Padres de la Iglesia» *bizantina o latina* (los ejemplares Basilio, Gregorio, Agustín...)

---

[9] Véase mi obra *Les évêques hispano-américains, defenseurs et evangelisaleurs de l'indien,1504-1620*, Steiner, Wiesbaden 1970, pp. 124-138 (ed. cast.*El episcopado hispanoamericano*, CIDOC, Cuernavaca, III, pp. 74-105).

deberían hoy leerse las obras de Las Casas, los sínodos de Juan del Valle, o las cartas de Valdivieso, obispo de Nicaragua (1544-1550), los «Padres de la Iglesia» *latinoamericana.*

En efecto, Bartolomé de las Casas fue invitado por Marroquín, obispo de Guatemala (1533-1563), para evangelizar a los temibles indios de la «Tierra de la Guerra». Las Casas, que escribió su obra *De unico modo* («Del único modo de atraer a todas las gentes a la religión verdadera», no por las armas del conquistador sino por el profético Evangelio, siendo así el primer defensor moderno explícito de la pastoral misionera), convirtió por su obra personal a dichos indios de la llamada, desde entonces, «Vera Paz» (tierra de la paz verdadera). En 1540 regresaba a España, donde Vitoria había leído en la Universidad de Salamanca su obra cumbre*: De indis recenter inventis relectio prior* (1538).

El Rey, influenciado por una corriente indigenista que crecía en España, promulgó las llamadas *Leyes Nuevas* de 1542. El mismo Pablo III, Papa Farnesio, había proclamado en su encíclica *Sublimis Deus* del 9 de junio de 1537, que «en virtud de nuestra autoridad apostó1ica, declaramos... que los dichos indios y otros pueblos deberán ser convertidos a la religión de Jesucristo por la evangelización y por el ejemplo de costumbres edificantes». La *Ley* 35 de las *Leyes Nuevas* ordenaba que las «encomiendas de indios» no se concediesen a perpetuidad ni pudiesen ser heredadas, por lo que en el transcurso de una generación todos los indios habrían recuperado su libertad.

La Corona apoyó la nueva ley con el nombramiento de un grupo de heroicos obispos, cuya lista merece ser copiada. Ellos fueron: Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapa (1544-1547); Antonio de Valdivieso, de Nicaragua (1544-1550); Cristóbal de Pedraza, de Honduras (1545-1583); Pablo de Torres, de Panamá (1547-1554); Juan del Valle, de Popayán (1548-1560); Fernando de Uranga, de Cuba (1552-1556); Tomás Casillas, de Chiapa (1552-1597); Bernardo de Alburquerque, de Oaxaca (1559-1579); Pedro de Angulo, de Vera Paz (1560-1562); Pedro de Agreda, de Coro (1560-1580); Juan de Simancas, de Cartagena (1560-1570); Domingo de Santo Tomas, de La Plata (1563-1570); Pedro de la Peña, de Quito (1566-1583); Agustín de la Coruña, de Popayán (1565-1590). Todos estos obispos se expusieron totalmente, se comprometieron hasta el fracaso, la expulsión de sus diócesis, la prisión, la expatriación y la muerte, por sus indios *violentamente* maltratados por los colonos. Sus vidas debieran ser ejemplo para el obispo de nuestra época, donde la mayor violencia la ejercen los poderosos, y, como en el tiempo de los conquistadores, «los hombres de armas». Por ello Bartolomé decía «evangelización sin armas», lo

que significaría hoy: liberación no como lucha contra la subversión sino como humanización del injustamente tratado: el indio, el mestizo, el campesino, el obrero, el pueblo simple, pobre, analfabeto.

Los obispos *mexicanos*, extraordinarios defensores del indio, tales como Zumárraga en México, Juan de Zárate en Oaxaca, el *Tata* Vasco de Quiroga en Michoacán y aun Marroquín en Guatemala, se mostraron más bien conciliadores, y, con su actitud, permitieron que las *Leyes Nuevas* nunca se cumplieran en México. Son obispos, si se me permite la expresión, pre-lascasianos. Las Casas (y los obispos «lascasianos») luchó por la libertad integral del indio, no sólo de hecho sino en base a principios de derecho natural. La generación anterior a Las Casas (como Loaysa en Lima), defiende al indio en los casos particulares, pero su defensa no llega al fondo de la cuestión. Los «ideólogos» -si se nos permite la expresión- de la liberación del indio fueron los teólogos del convento de Santiesteban de Salamanca, por ello sólo tres de los obispos arriba nombrados no fueron dominicos. Esta Orden tuvo la gloria (desde Montesinos y Pedro de Córdoba en la isla Española en 1511, hasta el mismo Bartolomé de las Casas, también dominico) de comenzar la lucha por la justicia y la liberación en América Latina.

En *América Central* la postura de los obispos fue y quedará para siempre como paradigmática. La violencia de la conquista -lo mismo que en la región de Nueva Granada, la actual Colombia- fue inmensa[10], Las Casas fue nombrado por Bula del 10 de diciembre de 1543 obispo de Chiapa[11]; partía en la flota del 4 de julio de 1544 desde Sevilla. Llegó a su obispado en la Cuaresma de 1545. Recibido fríamente en Ciudad Real de Chiapa, esperó al Domingo de Pasión para predicar en favor de los indios y retirar la licencia a sacerdotes y religiosos, reservándosela personalmente, de perdonar ciertos pecados, en especial el de tener indios encomendados (lo que significa, para el obispo, una «esclavitud real»). Los sacerdotes seculares, en número de tres, y los padres de la Merced no apoyaron a su obispo; sólo los dominicos se unieron a Las Casas; pero los encomenderos y los colonos hispánicos retiraron sus limosnas al convento, por lo que debieron abandonar la ciudad y retirarse a los pueblos de indios. Aislado, Bartolomé se reunió en Guatemala con Marroquín y Valdivieso, en la famosa *Junta de Gracias a Dios* de 1545, en la que el episcopado centroamericano adoptó

[10] En la misma obra de la nota 13, ed. cast., t. IV, 1970, pp. 145-316 (este material no se incluye en la edición francesa del editor Steiner de Wiesbaden.

[11] *Archivo Vaticano, Ac. Canc*. 5, folio 178.

muchas medidas en defensa del indio. La postura de Las Casas llegó a irritar hasta tal punto al vecindario hispánico que el 15 de diciembre de 1545 proyectaron prender al prelado en Guatemala. Huyó a Chiapa, donde sólo permaneció dos o tres meses (en total pudo vivir en su obispado medio año) y expulsado por su grey hispana se encaminó a México, a la *Junta* de obispos en la protección del indio. Al fin, vencido por la clase encomendera, partirá Bartolomé para España sin jamás volver a su diócesis, a la que renuncia en 1550. Bartolomé escribió en su testamento, como signo de una fidelidad inconmovible a la lucha por la liberación: «Por la bondad y misericordia de Dios, que tuvo a bien elegirme por su ministerio sin yo merecerlo, para procurar y cuidar por aquellas universas gentes de las que llamamos Indias...sobre los daños, males y agravios nunca otros tales vistos ni oídos, que de nosotros los españoles han recibido contra toda razón e justicia...El obispo fray Bartolomé de las Casas»[12].

Más importante todavía que Bartolomé, porque cerró su vida con el martirio en favor de la lucha por la liberación del indio, es la figura insigne entre todas de Antonio de Valdivieso en Nicaragua. Desde el momento de su llegada, en enero de 1544, escribe ya que «encontré la tierra inquieta a causa de las pasiones viejas»[13]. Los indios son brutalmente tratados y matados, «tienen los Contreras (el gobernador), en cabeza de su mujer e hijos, más de la tercera parte de los pueblos principales de estas provincias...La sola mujer de Contreras tiene a Nicoya, que es un pueblo de indios en que puede haber diez u once repartimientos»[14].

El obispo se desvive por sus indios, pero poco a poco fue perdiendo esperanza de alguna mejoría, dada la actitud violenta del gobernador: «En lo del tratamiento de los indios daba esperanza (al comienzo) de algún remedio, pero ahora no la tengo»[15]. No sólo luchaba en Nicaragua, sino que informaba al Rey de las injusticas que se cometían, lo que significaba grave riesgo de su propia vida; por ello el presidente de la Audiencia decía

[12] *Testamento del obispo de Chiapas*, dado en Madrid (Atocha) en 1566 (en *Colección doc. inéd. para la hist. de México*, t.II, p. 511). No olviden los franceses, alemanes e ingleses que la llamada «leyenda negra» se construyó sobre el alegato profético del gran español don Bartolomé de las Casas. Aquella conquista tuvo injusticias, pero tuvo también grandes santos; a la España del siglo XVI pertenecen también estos últimos; así como a la Inglaterra de esas épocas pertenecen los piratas como Francis Drake, condecorado como *Sir* por robar ciudades latinoamericanas del Caribe.

[13] *Archivo general de Indias* (Sevilla), Audiencia de Guatemala 162, carta del 1 de junio de 1544, en León de Nicaragua.

[14] *Ibíd*., carta del 20 de julio de 1544.

[15] *Ibíd.,* carta del 20 de septiembre de 1545.

que el obispo «de Nicaragua se teme cada día que le han de matar» [16]. El mismo obispo decía que «son tan sospechosas mis cartas en estas partes... que no sólo se teme que acá serán perdidas según la costumbre que se sabe imponer, pero aun llegadas a esos Reinos (de España) se teme que hayan persecuciones; por esto escribo de prisa ésta para que Vuestra Majestad tenga noticia... de la gran necesidad que hay en estas partes de buena justicia»[17]. Aunque trabajaba sin descanso, «en lo que toca a los indios están cada día más oprimidos»[18], lo que poco a poco fue creando tal clima en torno al obispo que «dieron toda la ocasión posible para que mis ovejas me echasen de sí como los de Chiapa su pastor»[19]. El excelente prelado dice que «ando visitando mi obispado y tengo vista la mayor parte de él y visito cada ánima por sí para conocer el rostro de mis ovejas»[20]. «Sucedió que predicando a favor de la libertad de los indios, reprendió a los conquistadores y gobernadores, por los malos tratamientos que hacían a los indios. Indignáronse tanto contra él que se lo dieron a entender con obras y con palabras... Entre los soldados que habían venido del Perú a esta tierra descontentos, había un Juan Bermejo, hombre de mala intención. Éste se hizo de parte de los hermanos Contreras. Salió acompañado de algunos... y se fue a casa del obispo, que lo encontró acompañado de su compañero fray Alonso, y de un buen clérigo, y perdiendo el respeto por lo sagrado, le dio de puñaladas»[21]. Así moría, mártir de la caridad y por la lucha de la liberación en América hispana, Antonio de Valdivieso, cuya causa de beatificación nunca ha sido comenzada aunque bien lo merece, el 26 de febrero de 1550, en León de Nicaragua.

Cristóbal de Pedraza, de *Honduras*, es uno de los héroes de aquella gesta. Mostrando la diferencia entre los obispos europeos y los americanos, explica que «otra vida es la de los obispos de Castilla andando de Medina del Campo a Valladolid, en su tierra, durmiendo cada noche en poblado, en buena cama de cuatro colchones, de seda y granas, o por la Corte paseándose visitando los monasterios... Mándeles Vuestra Majestad venir a

---

[16] *Ibíd*., carta del licenciado Cerrato del 26 de enero de 1550.
[17] Valdivieso; *ibíd*., carta del 20 de julio de 1544.
[18] *Ibíd*., carta del 9 de mayo de 1545.
[19] *Ibíd*., carta de 1547. El 11 de noviembre de 1545 decía en una carta: «El obispo de Chiapa vino a esta provincia casi huyendo de sus súbditos y a pedir socorro para usar su jurisdicción, que no le dejan usar, además que ha habido grandes escándalos en su obispado y desacato, todo por procurar la libertad de aquellos indios que conforme a la ley de Dios se les debe».
[20] *Ibíd*., carta de 1547.
[21] González Dávila, *Teatro eclesiástico de la primitiva Iglesia de las Indias Occidentales*, t. I, pp. 235-236.

esta provincia y verán qué es ejercicio, ir de montaña en montaña, de sierra en sierra, de quebrada en quebrada, de río en río, de ciénaga en ciénaga, y de mosquitos en mosquitos, que en este obispado hay siete pueblos de cristianos y cuatro ciudades de 25 ó 30 familias cada una y en esta ciudad de Trujillo que es de unas 50, cada día aumentando. Esta diócesis es menester un año para visitarla y más, por las razones que le tengo dicho, se podría ir de Sevilla a Jerusalén en este tiempo...»[22]. El obispo se refiere a sus indios y comunica cómo cuando llega a sus aldeas, a sus hogares, éstos huyen. El obispo llegó a saber que los encomenderos les habían dicho que los «ahorcarán y matarán y les echarán perros» si le dicen al obispo «los malos tratamientos que les hacen». El obispo, de todos modos, lucha «por estos pobres indios que tan maltratados están y tan vejados y atormentados. ¿No es acaso gran injusticia que por fuerza deban los naturales estar en las casas de los españoles siendo libres?, y que los maten a palos y a golpes y a coces y los amarren a palos como a esclavos y que no tengan quien les proteja». Concluye la carta diciendo: «yo soy el Padre de los Indios»[23]. Lo peor es el escándalo que reciben los indios de los españoles, que son considerados por aquéllos como cristianos; por ello «desesperados los hombres como las mujeres se han ahorcado muchos de ellos»[24]. Pedraza no fue cómplice de esa violencia sobre la que se ha construido América Latina.

En *Nueva Granada*, la conquista tuvo características de violencia inigualable: el indio sufrió esa violencia por parte del encomendero; con el tiempo será el campesino colombiano el que sufrirá la violencia de la oligarquía conservadora o liberal. Contra esa violencia primera, la principal, se levantó profético uno de los más grandes obispos de la Iglesia latinoamericana en toda su historia: Juan del Valle. Profesor universitario de Artes en Salamanca, colega de Vitoria, dejaba la cátedra para empuñar la historia vivida de América. Como obispo de Popayán, tierra ésta regada con sangre de indios, por Sebastián Belalcázar, capitán y teniente de Pizarro, toma el primer contacto con su rebaño en Cali, desde donde escribe su primera carta el 20 de noviembre de 1548. Poco a poco fue viendo el estado lastimoso en que se encontraban los indios, y a tal punto comenzó su defensa que iba en sus visitas empuñando una lanza con la que se defendía, según las ocasiones, contra los colonos. Sólo tres años después escribía que, por lo visto por sus ojos, «están los indios peor tratados que cuando entré en esta

[22] *Archivo general de Indias* (Sevilla), Audiencia de Guatemala 164, carta del 1 de mayo de 1547, folio 1.
[23] *Ibíd*., folios 3-13.
[24] *Ibíd*.

tierra...Particularmente en la ciudad de Cali, que tratan a los indios más mal que en todas las Indias, según tengo relación de otras partes...Al fin, soy, según la opinión de los conquistadores, el más mal obispo de las Indias»[25]. El obispo luchó valiente y constantemente en defensa del indio «por procurar el bien tratamiento de los indios...poniendo en muy gran peligro su propia persona»[26]. Celebró los dos únicos sínodos diocesanos en que se defendió doctrinalmente el derecho de los indios a poseer sus tierras y ser libres (en 1555 y 1558)[27]. Después de once años de duros trabajos, perseguido por los colonos, partió en 1559 con una mula cargada de legajos y papeles para probar lo que se hacía contra los indios en Popayán. En 1560 llega a Santa Fe de Bogotá y se presenta en la Audiencia. Ésta no oyó su acusaciones contra los encomenderos. En agosto de 1561 lo tenemos en España, y se dirige al Consejo de Indias para hablar de sus indios. El Consejo no recibió con agrado sus protestas. Ante esto, decidió presentar en el Concilio de Trento la situación de los indios americanos. Siempre con su mula cargada de documentos probatorios pasó la frontera, pero murió en Francia en lugar desconocido, de camino hacia el Concilio. El Concilio de Trento no hubiera escuchado su voz: hubiera sido incomprensible; el Vaticano I tampoco; tendría que haber esperado exactamente cuatro siglos. En noviembre de 1561 se secuestran sus bienes. «Así muere, lejos de la Patria el valiente segoviano, acérrimo luchador por el indio americano y por las doctrinas cristianas»[28].

No podemos repetir aquí lo ya escrito en otra obra. Lo cierto es que su sucesor, Agustín de la Coruña (1555-1590), de inmediato lucha por sus indios, porque «desde hace treinta y tres años que los españoles les beben a los indios su sangre»[29]. No pudo gobernar pacíficamente su obispado. Fue expulsado por el mismo Rey desde 1570 a 1575, al que le reprocha: «¿Por haberos servido y predicado que guarden vuestras leyes justas...merezco andar desterrado? ¿Volver al obispado? Temo condenarme porque están tan endurecidos los colonos en tantas crueldades que no las tienen

[25] *Archivo general de Indias* (Sevilla), Audiencia de Quito 78, carta del 8 de enero de 1551.
[26] Escribe así el secretario de la visita efectuada por todo el obispado en el «Informe» del obispo en recorrido de pueblos de indios (del 23 de octubre de 1555; *AGI*, Audiencia de Quito 78). Corre nuestro obispo más peligros procedentes de españoles que de indios.
[27] Sobre los sínodos, véase mi obra *Les évêques hispano-américains*, pp. 201ss.
[28] Juan Friede, *Juan del Valle*, Segovia, p. 20. Debió de entrar en Francia por la frontera de Laredo.
[29] *AGI*, Audiencia de Quito 78, carta de122 de abril de 1567, desde Popayán.

por pecado, diciendo que en otras partes hay obispos y Audiencias y gobernadores y predicadores y Órdenes y lo ven y lo callan, y que *yo só1o clamo*»[30]. En esto sigue los pasos de su antecesor que decía que «si no se remedia esto, yo daré voces como acostumbro, aunque me tiren piedras»[31]. Volvió Coruña a Popayán, pero siguió su lucha; por ello en 1582, cuando celebraba el Santo Sacrificio en la catedral, entraron algunos conquistadores a caballo y se lo llevaron preso a Quito, donde permaneció hasta 1587. En Lima, en el Concilio provincial de 1583, fue un ejemplo de sencillez, pobreza, santidad. Murió visitando a sus indios en Timaná en 1590. Cuando se trasladó «su cuerpo a la catedral de Popayán se lo encontró que estaba incorrupto»[32]. Otro ejemplo de aquellos que lucharon contra la violencia de la oligarquía naciente, que matará todavía a otros, y cuya causa de santificación quedará quizá postergada hasta la Parusía.

En *Panamá* fue Pablo de Torres el que con su violencia profética lascasiana pretendió cumplir las *Leyes Nuevas*. Se enfrentó rápidamente al clan encomendero; defendió al indio cuanto pudo -haciendo uso de la excomunión cuando fue necesario- pero tanto el gobierno local como el Consejo lo desautorizaron. Lo más triste fue que el mismo arzobispo, Loaysa, lo declaró culpable y su juicio fue remitido al Consejo. Pablo de Torres dejaba su obispado en 1554, no sólo con la tristeza de haber querido defender al indio sin haberlo conseguido, sino, además, con la de ser llevado a la península como reo, y por ello nunca pudo regresar al lugar de sus luchas. Estos pocos ejemplos son suficientes para tener un horizonte de comprensión de la etapa que nos toca vivir en el presente. Aquellos obispos se comprometieron valientemente por el Evangelio contra la violencia opresora de los «civilizados», que soportaba el pueblo sufriente: los indios.

3.Tercera etapa. La organización y el afianzamiento de la Iglesia (1551-1620)

Las fechas límite del período solamente indican el primer *Concilio provincial de Lima* y la creación del obispado de Buenos Aires, al sur, y de Durango al norte (1620). En este tiempo la Iglesia latinoamericana procede a una verdadera organización. No hay Concilios dogmáticos -como Trento-, sino esencialmente pastorales, misioneros. Desde el Concilio convocado por Jerónimo de Loaysa en 1551 hasta el Sínodo diocesano de

---

[30] *Ibíd*.
[31] Juan del Valle (*ibíd*., carta del 18 de enero de 1551).
[32] Hernáez, t. 11, p. 49.

Comayagüen en 1631, encontramos en toda la Iglesia latinoamericana un anhelo de poder organizar definitivamente la nueva Iglesia -«da nueva cristiandad de las Indias» la llama Toribio de Mogrovejo- y para ello los obispos se reúnen en todos los puntos del continente para promulgar, luego de largas discusiones -y de una directa experiencia-, las leyes eclesiásticas que regirán hasta el siglo XIX. Deberemos esperar hasta el Concilio latinoamericano de 1899 para que las disposiciones adoptadas en el siglo XVI se vean adaptadas a la nueva situación planteada.

Sólo catorce días después de su llegada, los doce primeros franciscanos se reunieron en capítulo (1524) para realizar en México una labor en común[33]. En el mismo año 1524-1525 se reunió la *Primera Junta Apostólica*, bajo la presidencia de fray Martín de Valencia, franciscano, y asistieron diecinueve religiosos, cinco sacerdotes seculares y algunos letrados[34]. Allí se habla ya claramente sobre los problemas del bautismo, la confirmación, la penitencia, la comunión -«aunque al principio se les negó por neófitos y rudos, después se les concedió a discreción de los confesores- [35], matrimonio y extremaunción que se dispensaban a los indios.

La *Primera Junta* con presencia de un obispo se celebró en 1532[36], otra en 1536[37].

De regreso a España, Juan de Zumárraga consagra a los obispos de Guatemala, Michoacán y Oaxaca. Con dos de ellos, don Juan López de Zárate (Oaxaca) y don Francisco Marroquín (Guatemala), se reúne el 30 de noviembre de 1537, para pedir al rey de España las licencias para participar en el Concilio de Trento[38].

En la misma ciudad de México se reunieron el 27 de abril de 1559 el obispo de México, Zumárraga, Juan de Zárate (Antequera), Vasco de Quiroga (Michoacán) y los provinciales o representantes de las diversas

---

[33] F. Ocaranza, *Capítulos de la Historia Franciscana*, México 1933, I, p. 23. Véase sobre concilios y sínodos mi obra *Les évêques hispano-américains* (1504-1620), Steiner, Wiesbaden 1970, pp. 162ss.

[34] Hernáez, I, 54-56; Lorenzana, I, 1-10; Cuevas, I, pp. 17lss; Wadding, *Annales Minorum*, XVI, p. 212; Torquemada, *Monarchia Indiana*, XVI, c. 16.

[35] Lorenzana, *op. cit*., p. 4. Es interesante ver cómo la edición de Lorenzana de 1769 insiste en la enseñanza del castellano, lengua que de ningún modo impusieron los misioneros a los indios (cf. pp. 7-8). Roma tomó ciertas medidas para impedir un bautismo dado sin todas las condiciones normales cumplidas; aparece así en la Bula *Altitudo Divini Consilii* (Hernáez, I, 65-67) de Pablo III, como respuesta a la interesante carta enviada por el obispo de Tlaxcala, don Julián Garcés (*ibíd*., I,56-62).

[36] Presidía Zumárraga.

[37] Specker, *Die Missionsmethode*, p. 3. (cf. Chauvet, *Zumárraga*, México 1948, pp. 153ss, 311ss).

[38] J. Icazbalceta, *Zumárraga*, apéndice núm. 21 (pp. 87ss); Lorenzana, *apéndices*.

Ordenes. Llegaron a las conclusiones que se han dado a conocer bajo el nombre de *Capítulos de la Junta Eclesiástica de 1539*[39].

El último acto público del primer obispo de México fue la *Junta* de 1546, en la que se reunieron Zumárraga, Marroquín (Guatemala), Alburquerque (Oaxaca), Quiroga (Michoacán) y Las Casas (Chiapa). Los cinco puntos, conclusiones de esta Junta, tienen la señal clara del temple de Las Casas[40].

El Primer Concilio provincial de México fue convocado por don Alonso de Montúfar, OP, arzobispo de México, y se celebró el 29 de junio de 1555[41]. Asistieron los obispos de Tlaxcala, Michoacán, Chiapa y Oaxaca. En el transcurso del Concilio murió don Juan de Zárate, hombre de gran capacidad, y que había asistido a las juntas, como hemos visto. En la lectura de las *Constituciones* el lector moderno no puede sino admirarse de la problemática concreta y mexicana que los obispos tratan[42]. ¡Son 93 capítulos llenos de enseñanzas!

El mismo arzobispo reunió, el 8 de diciembre de 1565, el segundo Concilio provincial, menos importante que el primero[43].

---

[39] J. Icazbalceta, *Zumárraga*, apéndice núm. 26, pp. 117ss. «Que en baptizar a los adultos se guarden y renueven los decretos antiguos, como se guardaban y guardaron y mandaron guardar y renovar en la conversión de Alemania y Inglaterra cuando se convirtieron en tiempo del Papa Grigorio y del Emperador Carlo Magno y Pepino, *pués tenemos al mesmo caso entre las manos*, é hay la mesma razón que cuando se establecieron los dichos decretos había, y los que los ordenaron tubieron cuando la Iglesia catól1ica se asentó en sus ritos y cirimonia, que fueron entre otros los Papas Siritio, León, Dámaso, Gelasio, Ambrosio, Abgustino, Hierónimo...como agora se nos ofrece, de muchos adultos de gentiles sanos que viven en seguridad de paz, que creían é se convertían y concurrían al baptismo, como agora concurren; y se haga Manual conforme a ello...y que se hagan en los dos tiempos del año los baptismos regulares generales de Pascua y Pentecostés, en los cuales sean baptizados los adultos de gentiles sanos y que viven en seguridad de paz... *salvo si al obispo o ministro constare venir perfectamente instruidos*» (p. 119). «Somos informados que en lo del Santísimo Sacramento de la Comunión, entre los ministros de la Iglesia ha habido é hay duda si se deba dar ó no á los cristianos y verdaderamente penitentes, y tales que al cura o confesor que en esto ha de ser juez, no les constase de cosa por que se lo pudiese o debiese negar, salvo ser indios y nuevamente convertidos, y hallarse que estos tales tienen capacidad...» (*ibíd*., p. 131).

[40] J. Icazbalceta, p. 192; Specker, *Die Missionsmethode*. p. 35.

[41] Lorenzana, *Constituciones... Concilio primero*. pp. 35-184.

[42] Es una verdadera reforma de las costumbres de la sociedad colonial que poseía algo más de veinte años de existencia. Cabe destacar el cap. 69, donde se insiste en que cuando se hable a los indios debe hacérselo en una correcta lengua. Para ello es necesario que los escritos en lengua indígena sean corregidos por hábiles y letrados traductores» (*ibíd*., pp. 143-144); en el cap. 73 se habla ya de *Pueblos* y de la necesidad de que «vivan políticamente»: «Los indios... para ser verdaderamente cristianos, y políticos, como hombres racionales, que son, es necesario estar congregados, y *reducidos* a Pueblos...» (pp. 147-148).

[43] Lorenzana, pp. 185-208, son 28 capítulos. Cabe destacar que la Iglesia, aunque adoptaba a veces algunos ritos primitivos, les cambiaba siempre sustancialmente el

De todos los Concilios en tierra mexicana, el más importante fue el convocado por el tercer obispo, don Pedro Moya de Contreras, y celebrado entre el 20 de enero y el 16 de octubre de 1585. ¡El Trento mexicano! Todos los obispos de la provincia, menos el de Comayagua (a la sazón en España), estaban presentes. Aprobado el concilio por Sixto V el 27 de octubre de 1589, y por el Rey el 18 de septiembre de 1591, pudo ser impreso en 1622, y aun en esa época encontró oposición. El problema de fondo del Concilio fue que los obispos, en plena conciencia de su deber pastoral, comenzaron a pedir la disminución de los privilegios de los religiosos[44].

En Sudamérica, en los reinos de los antiguos incas, se reunió el primer Concilio provincial de todos los nuevos Reinos. Fue convocado por el arzobispo de Lima -Ciudad de los Reyes-, don Jerónimo de Loaysa, en 1551.

Los textos de este Concilio -lo mismo que el I y II de México- fueron escritos originariamente sólo en castellano y no en latín[45]. Las *constituciones* del Concilio son de dos clases: las 49 primeras se denominan *Constituciones de los Naturales* (indios). En ellas se organiza la «nueva Iglesia de las Indias» sobre el antiguo Imperio inca*: Las doctrinas , los pueblos* o las parroquias ocupan el lugar de las antiguas cabeceras o capitales de regiones o tribus (*ayllu*); se exige un catecumenado antes del bautismo de todo

---

sentido: «Mandamos no se consienta a los indios hacer Procesiones...sin que a ellas se hallare presente su Vicario o Ministro» (cap. 11, p. 194). «Necesario es para la conversión de los naturales saber sus lenguas...que todos los curas pongan gran diligencia en deprender las lenguas de sus distritos» (cap. 19, p. 199). Asistieron al Concilio, además del arzobispo, los obispos de Chiapa, Tlaxcala, Yucatán, Nueva Galicia (Guadalajara), Antequera (Oaxaca).

44 Textos del Concilio, Lorenzana, *Concilium Mexicanum Provinciale* III, II, pp.I-328; Mansi, t. XXXIV (1902) 1015-1228; t. XXXVI bis, 317-318; *Archiv. Vatic.*, *Sectio Congr. Concilio*, Conc./Prov ./Mex./a. D. 1585 (238 folios). Cabe destacar: «...Clericos in regionibus Indiorum beneficia cum onere obtientes in materna earumdem regionum lingua examinent, et quos repererint linguae huiusmodi ignaros, sex mensium spatio praefinito, ad discendas linguas compellant, admonentes eos quatenus elapso termino, si linguam huiusmodi non didicerint...ipso facto vacabit, et alteri de eo fiet previsio» (Lorenzana, L.III, t. I, *De Doctrina Cura*, § V; I, pp. 139-140). Sobre los seminarios -contra aquellos que dicen que la Iglesia latinoamericana es antitridentina-: «...in singulis Diocesibus Collegium erigeretur, ubi pueri religiose educarentur, et omnibus Ecclesiasticis disciplinis imbuerentur, ita ut Collegium hoc Ministrorum Dei perpetum esset Seminarium» (*ibíd*., § II; p. 137). La restricción de los privilegios de los religiosos: «...nisi ex urgenti causa, facultatem Episcopi non concedant» (*ibíd*., § VI, p. 140); «Parochos omnes, tam Seculares, quam Regulares haec Synodus...» (*ibíd*., tit. II, *De officio Parochi,* § I, p. 152). Sobre la recepción de la Eucaristía por los indios: «...eis [...] nullatenus Eucharistiam denegari patiantur...» (*ibíd*., *De administratione*, § III, p. 185), etc.

45 Cf. Rubén Vargas Ugarte, *Concilios Limenses*, I, pp. 3-93.

adulto «de aquí en adelante» (*Const*. 4, p. 9); dicha instrucción debe ser en su propia lengua[46]... La segunda parte (*De lo que toca a los españoles*) tiene 80 *constituciones*, y se trata de las diposiciones para organizar la «cristiandad» de tipo hispano-criollo de las ciudades. Se ve ya claramente la división de la sociedad peruana y colonial: la comunidad blanca, hispana, urbana; las comunidades indias rurales, tierras de misión.

El mismo arzobispo convocó el segundo Concilio provincial (1567-1568)[47]. Esta vez el orden se invierte: La primera parte concierne a los españoles (con 132 *capítulos*), donde se trata, con mil pormenores, todo lo referente a la vida de las colonias, el culto, la moral pública, etc. La segunda parte (*Pro indiorum et oerum sacerdotorum constitutionibus* -132 const.-) reafirma el poder episcopal en la dirección de la misión (contra el privilegio de los religiosos): los sacerdotes de indios serán muy escogidos (*Const*. 1)[48], se organizarán las doctrinas y parroquias (*Const*. 75-97), donde se perseguirán especialmente la idolatría y las supersticiones (*Const*. 98 ss).

El más importante de los Concilios provinciales americanos fue, sin lugar a dudas, el convocado por Santo Toribio, arzobispo de Lima, y

---

[46] «Porque los adultos que se quieren bautizar...mandamos a los sacerdotes que baptizaren a los tales, que los catecismos y preguntas se les hicieran en lengua que lo entiendan, y ellos propios respondan a ello» (*Const*. 6, pp. 10-11). *Const*. 7: «Que nadie sea baptizado contra su voluntad» (p. 11). La eucaristía se administra sólo con permiso del prelado o del vicario -en este tiempo en Perú se era más exigente que en México, pero ya en el segundo Concilio «...curo nulluro absque causa possimus taro salutari cibo privare, monerous prefatos parochos, ut talibus sic dispositis hoc sacramenturo suo tempore ministrare non denegent» (*Const*. 58, p. 186).

[47] Vargas Ugarte, *op. cit*., pp. 27-257. El Concilio de Trento fue promulgado en Perú, Lima, el 28 de octubre de 1565. Se ve, por la presencia de nuevos obispos, la extensión que va alcanzando la evangelización: desde Panamá (*Tierra Firme* o *Continentis*) hasta *La Plata* (Charcas), *Sancti lacobi et Imperialis* (Chile).

[48] Por otra parte «...doceant indos doctrinaro quae eis a suo propio episcopo tradetur» (*Const*. 2, p. 160). «...sacerdotes indoruro curaro agentes, eoruro linguaro addiscant... indoruro linguam diligenter addiscant» (*Const*. 3, p. 161). El nombre que se da a los misioneros es: *sacerdotes indorum*, bella y significativa denominación. Sobre la instrucción antes del bautismo (*Const*. 29). La Const. 74 dice: «Sentit sancta Synodus, et ita servanduro statuit, hoc noviter ad fidero conversos, *hoc tempore* non debere alique ordine initiari, neque in sollemni missaruro celebratione...; et quam potuerint sollicitudine, tam pueros quaro alios, hispani loqui edocere procurent» (pp. 192-193). Aquí vemos un espíritu diverso al de México y al de Toribio de Mogrovejo después: se confunde cultura y civilización hispánica con los fines propios y distintos de la Iglesia y su evangelización. Lo que al principio fue prudencia se transformó paulatinamente en protección social del blanco contra la mayoría india, y la misma Iglesia, inconscientemente, seguía el camino de toda la sociedad hispano-colonial.

celebrado entre los años 1582-1583, el III Concilio limeño[49]. Lo mismo que el Concilio de México (1585) se propone: *In nomine Sanctae et individuae Trinitatis...adfidei exaltationem et novae Indorum Ecclesiae utilitatem, clerique ac populi christiani ecclesiasticae disciplinae congruentem reformationem rite ac legitime congregata...*[50] Lo primero que trata el Concilio es el catecismo (*propium Cathecismum huic Universae Provinciae edere*, Act. II, cap. III, p. 266) que está escrito en quechua y aymará, las lenguas del Imperio inca (*«quam in cathecisme in linguam Cuzquensem, vel in aymaraycam aliam traductionem», ibíd*.). El amor del santo y misionero obispo se dirige especialmente a los más pobres, a los indios, a los negros y niños (*maxime rudiores Indi, Aethiopes, pueri..., ibíd*., cap. IV, p. 267).

Se señala claramente la importancia de la instrucción religiosa *«ut inteligat, Hispanicus hispanice, Indus indice alioquim quantumvis bene dicat...multoque melius sit, suo idiomate pronunciare...»* (ibídem, capítulo VI, página 268). La comunión es dejada ya al juicio del párroco[51]. El sacramento del orden será dado con discreción, ya que mejor es tener pocos sacerdotes que indignos[52]. Los obispos renuevan su título de *Protectores de los Indios*[53].

Santo Toribio envió a José Acosta -redactor de los textos del Concilio y del catecismo- para hacer aprobar las actas del Concilio. Sixto V lo aprobó en 1588 y se imprimió el 18 de septiembre de 1591.

[49] R. Vargas Ugarte, *op. cit*., I, pp. 260-376; Mansi, t. XXXIV bis (1913) col. 193-258 y col. 807-808; *Concilia Limana*, const., pp. 1-125. El catecismo del Concilio puede verse en *Biblioth. Nationale* (París) nat. rés. D. 11171 (impreso por Ricardo, Lima 1585, en castellano, quechua y aymará).

[50] *Actio prima*; Vargas Ugarte, p. 261.

[51] «Nemo vero Indorum aut Aetiopum ad communionem recipiatur; nisi propii parochi aut confesoris licentiam scripto sibi datam ostenderit» (*ibíd*.. cap. XX; p. 274).

[52] «In ordinibus minoribus conferendis...longe certe melius Dei Ecclesia et saluti Neophitorum consuliter paucitate electorum sacerdotum, quam multitudine imperitorum» (*ibíd*., XXXIII, p. 278). La puerta queda abierta pero, dadas las exigencias, las posibilidades son muy pocas para de que los indios lleguen al sacerdocio. De hecho, las Ordenes religiosas tenían reglamentaciones internas prohibiendo taxativamente la consagración sacerdotal de indios y negros (cf. el caso de San Martín de Porres). Sobre los seminarios (cap. XLIV, p. 282).

[53] Actio III, cap. III, *De proteclione el cura indorum*: «Nihil tes in harum Indicarum provinciis, quod Ecclesiae praesides...curamque pro spirituali, et temporari eorum necessitate, prout ministros Christi decet, impendant. Et certe harum gentium mansuetudo et perpetuus serviendi labor et naturalis obedientia...sed hodie quoque a pluribus designari, orat in Christo atque admonet omnes magistratus, et príncipes ut iis se benignos praebeant...insolentiam frenent et catholicae majestatis fidei commissos et subditos liberos certe non servos agnoscant. Porro parochis...non percurssores et tamquam filios, cristianae charitatis sinu, Indus faveant et portent» (pp. 284-285).

En Lima realizó, Toribio de Mogrovejo celebró, además, dos Concilios provinciales[54], de menor importancia, y muchos otros diocesanos[55].

Veamos la lista completa de Concilios provinciales celebrados en la época colonial.

CONCILIOS PROVINCIALES DE LA CRISTIANDAD DE INDIAS

Año	Sede	Nº	Nombre del metropolitano
1551-1552	Lima	I	Jerónimo de Loaysa
1555	México	I	Alonso de Montúfar
1565	México	II	Alonso de Montúfar
1567-1558	Lima	II	Jerónimo de Loaysa
1582-1583	Lima	III	Toribio de Mogrovejo
1585	México	III	Pedro Moya de Contreras
1591	Lima	IV	Toribio de Mogrovejo
1601	Lima	V	Toribio de Mogrovejo
1622	Santo Domingo	I	Pedro de Oviedo
1625	Santa Fe	I	Remando Arias de Ugarte
1629	La Plata	I	Remando Arias de Ugarte
1771	México	IV	Francisco de Lorenzana
1772	Lima	VI	Diego de Parada
1774	La Plata	II	Pedro Argandoña
1774	Santa Fe	II	Agustín Camacho y Rojas

[54] *IV Concilio Provincial Limense* (1591), (Vargas Ugarte, I, pp. 377-388); *V Concilio* (1601) (*op. cit*., I, pp. 389-397). El último Concilio de Lima se celebró en 1772 (Vargas Ugarte, *op. cit*., II, pp. 1-136), convocado por el rey Carlos III con el fin de tratar sobre la expulsión de la Compañía de Jesús de sus reinos. El Concilio, sin embargo, no se ocupó de ese tema, sino que aprovechó la ocasión para tratar problemas pastorales. En los textos del Concilio (que en la citada edición contienen 137 páginas) sólo se habla de los indios en un *Título final: De privilegiis indorun* que ocupa exactamente 6 páginas, y en ese momento los indios, sin ninguna mezcla con los blancos, son mucho más del 50% de la población. Vemos cómo la Iglesia misionera del siglo XVI se ha transformado en una «cristiandad» hispano-criolla, urbana, «de espaldas» al indio y al campo. Sin embargo, no se debe exagerar: en cada capítulo del Concilio hay una referencia al indio, pero se lo encuentra relegado a la especie de la última clase social (*pueblos de indios*: «En muchos de los pueblos de indios suelen vivir avecindados o incorporados con ellos algunos españoles o mestizos...»; Acción II, tít. I, cap. 13; II, p. 15).

[55] Santo Toribio organizó Concilios diocesanos en 1582 (29 decretos), 1584 (11), 1585 (93), 1588 (30), 1590 (14), 1592 (30) y 1594 (48 decretos). Pueden verse los textos de estos Concilios en *Lima limata*, de 1673, o *Concilia Limana*, 1684; Aguirre, *Collectio Maxima*, 1693.

Algunos de los Sínodos diocesanos del siglo XVI y comienzos del XVII fueron: el primero de los que debemos nombrar es el que Ilevó a cabo Juan del Valle -aquel valiente lascasiano-, el Popayán I (1555) y el Popayán II (1558); Juan de los Barrios reunió el Santa Fe I (1556), Luis Zapata Cárdenas, el Santa Fe II (1576), y Lobo Guerrero el III (1606); Pedro de Peña, el Quito I (1570). Y después se celebraron, además: el Quito II (1594), los de Lima a partir del Lima I (1582), el Imperial I (1584), el Yucatán I (1585), el Santiago de Chile I (1586), los Tucumán I (1597), II (1606), III (1607), el de Coro I (1609), Santiago de Chile II (1612), Puerto Rico II (1624), Concepción II (1625), Trujillo I (1623), Santiago de Chile III (1626), Guacamanca I (1629), Comayagua I (1631), etc.

4.Cuarta etapa. Los conflictos entre la Iglesia misionera y la civilización hispánica (1620-1700)

Este período comienza cuando aquellos que tenían plena conciencia de la urgencia de la evangelización se tuvieron que enfrentar a las pretensiones del Patronato, de la comunidad de blancos, la civilización hispánica, que no queriendo perder ninguno de sus privilegios obstaculizaban la labor misionera. El Patronato había costeado la labor misional -aunque había guardado para sí los diezmos de España y América-, y las Órdenes religiosas mendicantes habían roturado el terreno (lo seguirán haciendo hasta bien entrado el siglo XVIII en California); ambos, Patronato y Órdenes mendicantes, protegían ahora sus derechos adquiridos. Nacen entonces dos nuevos factores que serán los decisivos en los siglos XVII y XVIII: los obispos y los sacerdotes seculares, y la nueva y pujante Compañía de Jesús. Por otra parte, en 1622 se crea *Propaganda Fide* para ir limitando los poderes del Patronato español y portugués.

Tomemos un ejemplo interesante; el caso de la Universidad de Lima. Los dominicos deciden la fundación de una universidad en el Capítulo de 1548. El 12 de mayo de 1522, una Real cédula crea la universidad tal como la habían concebido los dominicos -ésta funcionará dentro de los muros del convento limeño[56]-. «La Universidad... era considerada por los dominicos como feudo propio»[57]. El arzobispo Jerónimo de Loaysa pide al rey que dicha Universidad pase a la Catedral, para que sea un bien común de la diócesis y de las demás Órdenes. El 25 de abril de 1571 el Papa otorga a las Universidades de México, Santo Domingo y Lima los

[56] Fernando de Armas Medina, *Cristianización del Perú*, pp. 344ss.
[57] *Ibíd*., pp. 348-349.

NOS DON TO,
ribio Alphonso Mogrovejo por la mi
seracion diuina y dela sancta sede
apostolica arçobispo dela ciudad delas
Reyes del consejo desumagestad etc.
a todos los fieles de nuestro arçobispado
salud y gracia en Jesu Christo nuestro
señor. ya sabeys como enesta ciudad
delos Reyes se ha celebrado concilio =
prouincial el anno de mill y quinien
tos y ochenta y dos, y de ochenta y tres
conuocado por nos, y concluydo con la =
gracia diuina porel orden y forma, que
porlos sacros canones esta dispuesto, de
lo qual se deuen dar muchas gracias a
Dios nro señor, que con ojos tam piado
sos se ha dignado de mirar esta yglesia
y nueua christiandad deestas yndias.

Primer folio del manuscrito del III Concilio provincial de Lima (1582-1583). En la última línea puede leerse: «...que con ojos tan piadosos se ha dignado de mirar a esta Yglesia y *nueva Cristiandad* de estas Yndias» (*Archivo de El Escorial* [España], *Manuscrito* d-IV-8).

mismos privilegios que las de Valladolid y Salamanca; y la de Lima le otorga la autonomía de los dominicos. La Compañía de Jesús, por su parte, declinó la invitación de hacerse cargo de las escuelas de Artes y Gramática y prosiguió «buscando con ahínco la equivalencia de ambos estudios: los de la Universidad y los del Colegio de San Pablo, de la Compañía»[58].

La Compañía se mostró insigne en sus obras, pero nunca logró interesar a la totalidad de la Iglesia concreta, episcopal, a las otras Órdenes religiosas. Esta fue su mejor aportación y quizá su debilidad. Los jesuitas, por su cuarto voto y por la visión universalista de Ignacio de Loyola, «entendían, por consiguiente, que la dirección suprema de las misiones debía corresponder al Papa y no a los reyes»[59]. La lucha entre el Patronato y los jesuitas era, si se nos permite, sin tregua. En verdad los jesuitas mostraban el auténtico camino, y es por ello por lo que muchos obispos los llaman a sus diócesis.

Los primeros Jesuitas se dirigieron a Brasil, junto con el padre Nóbrega. Llegaron a Bahía el 29 de marzo de 1549, en la expedición de Tomé de Sousa. Crearon una escuela para niños portugueses e indios: *Meninos de Jesús*. Manuel de Nóbrega, con todo un grupo de jesuitas, se fue internando hacia el sur. En 1551 llegan a Espíritu Santo. Pasan junto a Reritiba, donde moría el célebre Anchieta. En 1553-1554 participan en la fundación de Sâo Paulo, y después en la de Río de Janeiro. Avanzan hasta Catalina y hasta los países guaraníes. Los jesuitas emplearon el método de los *pueblos*, como en México, y después de las experiencias de Roque González, SJ, de la Asunción, las *reducciones* florecerán igualmente en Brasil. Su método fue el de la *tabula rasa*; en Brasil no existía ninguna civilización, ni siquiera secundaria. Estudiaron la lengua *tupí* (Juan de Azpilcuera Navarro hizo un diccionario, y el padre Anchieta redactó la primera gramática). El padre Ignacio Azevedo -de vida crucificada y ejemplar- fue el primer mártir del Brasil.

Los jesuitas se dirigieron después a Florida[60]. El 11 de octubre de 1567 por Real cédula se pedía a San Francisco de Borja religiosos jesuitas para fundar un Colegio en Lima[61]. En 1572 se harán presentes en

[58] *Ibíd*., p. 351.
[59] V. de Sierra, *El sentido misional de la conquista*, p. 171.
[60] Félix Zubillaga, *La Florida, la misión jesuítica* (1566-1572), Institutum Historicum, Roma 1956. pp. 202ss. Los jesuitas habían sido ya pedidos para Michoacán -por Velasco de Quiroga-, en Perú por Andrés Hurtado de Mendoza. y en otras muchas partes. En 1568 se abre el campo misional. En Calus y Tequesta -los padres Rogel y Villarreal- estaban los jesuitas desde 1566.
[61] *Monumenta Peruana* I (1565-1575). ed. A. de Egaña, Roma 1954.

México[62]. Desde allí se extenderán por todo el continente, trabajando en especial en las ejemplares misiones del Reino de Nueva Granada -Colombia y Venezuela-, y del Paraguay.

La consolidación de las estructuras, por otra parte, era realizada mediante la creación de la Inquisición (en 1590 en Perú, en 1571 en México, después en Cartagena).

La jerarquía mal avenida con el antiguo orden de cosas e impotente para sacudirse de una vez la servidumbre del Patronato, esforzábase por derrocarlo en casos particulares. En tales circunstancias la voz del Papa hubiera sido el mejor estímulo para liberar a la Iglesia; pero el Sumo Pontífice no tenía ninguna comunicación directa, hasta tal punto que Toribio de Mogrovejo, que se quejaba de que los obispos fueran enviados a América «electos» pero no «consagrados», fue gravemente reprendido por Felipe II: «...que si bien es verdad que fuera justo mandarle llamar a mi Corte...lo he dejado por lo que su Iglesia y sus ovejas podían sentir en tan larga ausencia» (*Cédula de Cobefa*, 29-5-1593). El rey de España había dispuesto una censura absoluta a la correspondencia de los obispos, con la consigna de «que no pasase a Roma sino lo que a Vuestra Majestad le sirviese»[63]. «Con todo, ya través del riguroso control, las quejas de la jerarquía llegaban a Roma, y por parecido camino las instrucciones romanas ganaban el continente. Apercibiéndose de las consecuencias, las autoridades del Virreinato denunciaban al episcopado, culpable de ingratitud para con el Soberano que los había engrandecido»[64].

El siglo XVII es fecundo en obras misioneras y de nuevo estilo, o mejor, fruto maduro de las experiencias del siglo anterior. Fue el siglo de las *reducciones* no sólo de los jesuitas en los países guaraníes, sino también en Brasil, Perú, Colombia y Venezuela, y las famosas de los franciscanos en México; la república de *chiquitos y moxos* en Bolivia, en Ecuador y Amazonas, etc. Sería un error histórico pensar que las misiones dejaron de prolongar sus labores en este tiempo. Las *doctrinas* organizaron mejor la defensa del indio. Los franciscanos poseían, al final del siglo XVII, 80 conventos en la región de México, 54 en Michoacán, 22 en Guatemala, 22 en Yucatán, 12 en Nicaragua; los dominicos 41 en México, 21 en Oaxaca, etc.

[62] F. J. Alegre, *Historia de la Provincia de la Compañía de Jesús de Nueva España*, Roma 1956, I (1566-1596).
[63] Levillier, *Gober*, t. XI, pp. 193-197.
[64] A. G. Pérez, *El Patronato español en el Virreynato del Perú*.

Los jesuitas eran 435 sacerdotes en 1603, sólo en México, y se distinguieron por su eficiencia.

Por primera vez amplias zonas de misión tienen un contacto exclusivo con la Iglesia, sin mediación de las armas hispánicas, y sin la introdución del comercio o la explotación económica. El sueño de Las Casas se verifica en muchos puntos. Estamos en el tercer momento de la misión, y ciertamente el más perfecto de cuantos se habían dado.

5.Quinta etapa. La decadencia borbónica (1700-1808)

Los últimos Habsburgos habían vivido de las glorias antiguas. El fin del siglo XVII marca al mismo tiempo el término del reinado de Carlos II (1665 -1700) y el triunfo de Francia por la imposición de la dinastía borb6nica. Reinó entonces Felipe V (1700-1746). La decadencia hispánica significa en América el aislacionismo, el separatismo de cada región, la falta de nuevos misioneros.

Por el Tratado de Utrecht (1713) España y Portugal no poseen ya el poder sobre los mares. Los ingleses toman Jamaica en 1655. Poco a poco Holanda e Inglaterra reemplazan al poder hispánico. Latinoamérica sintió profundamente esta decadencia hispánica, por cuanto fue su propia decadencia. La Iglesia sufrió especialmente la crisis misionera europea[65].

La situación de la Iglesia en América Latina deberá estudiarse a partir de esta crisis del siglo XVIII, y no en presuntos errores de la evangelización primitiva, porque los historiadores van tomando conciencia plena de que donde se realizó la tal evangelización es donde el cristianismo ha permanecido hasta nuestros días[66].

Las misiones continuaron en este siglo XVIII. Como ejemplo, tomemos las del norte de México. En 1607 los jesuitas se internan en California.

---

[65] S. Delacroix, *Le déclin des missions modernes*, en *Hist. Gén. des Missions*, II, pp. 363-390. En América Latina, la fundación de la *Society for the Propagation of the Gospel* (1701) no significará de ningún modo la influencia protestante, que se hará sentir entrado el siglo XX.

[66] R. Richard, *La conquête spirituelle du Méxique*: «Il est d'ailleurs assez frappant d 'observer que ces populations restées à peu près purement païennes son celles qui, par suite des obstacles géographiques, des dangers du climat ou de la difficulté de la langue, ont été a peine touchées par l'évangélisation primitive...Nous constatons une fois de plus que l'activité des réligieux du XVIe. siècle a fortement pesé sur les destinées du Méxique» (pp. 330-331). «Le XVIe siècle a été la période capitale, la période où le Méxique s'est fait et dont le reste de son histoire n'a été que le développement presque inévitable» (p. 344). Lo mismo podría decirse de los demás países, aunque para algunos sea el siglo XVII y aun el XVIII.

Pero fue el genial fray Junípero Serra (1713-1784) el que promovió una acción misionera como «en los primeros tiempos». En 1768, en reemplazo de los jesuitas, desembarcaron los franciscanos, y poco a poco, con indecibles trabajos y *eficiencia*, fueron fundando puestos de misión y *reducciones*. A partir de San Diego -que fray Junípero fundó en 1769-, llegaron hasta San Francisco en 1776. Los dominicos fundaron igualmente *reducciones* en toda la Alta California.

El hecho capital y decisivo en el siglo XVIII, para la historia de la Iglesia latinoamericana, fue la expulsión de los jesuitas. Los Borbones suprimían en Francia la Compañía el 26 de noviembre de 1664 (el jansenismo hacía su obra); los mismos Borbones la suprimen en España el 31 de marzo de 1767. Partieron de América Latina más de 2.200 padres, lo más selecto del clero misionero y de la inteligencia latinoamericana. Sus reducciones fueron objeto de la rapiña de los colonos y simplemente del abandono de la obra por parte de los indios. ¡Nunca podrá lamentarse bastante la importancia que dicha expulsión tuvo para los destinos de América Latina! Por otra parte, *Propaganda Fide* fracasaba en sus intentos y no llegaba a cumplir sus fines[67].

La Iglesia latinoamericana, necesariamente joven, debió afrontar sola la decadencia económico-política de España (por ende misionera), ya que era muy difícil embarcarse hacia América hispánica en mares ingleses; la falta de apoyo romano; la conversión de su economía, basada en los metales preciosos, al sistema agropecuario; el endurecimiento de las fronteras con los indios -por ejemplo, con los araucanos en el sur, con los selvícolas en Perú, etc.-. Por otra parte, la sociedad colonial había caído poco a poco en un letargo que incluía igualmente lo espiritual.

Sin embargo, se iba consolidando la conquista del campo -en una verdadera Edad Media-, por cuanto América hispánica era ciertas ciudades unidas por caminos a través de inmensos desiertos, pampas o territorios todavía por colonizar. Desde las capitales virreinales se fue fundando hacia el interior un sinnúmero de ciudades, villas, pueblos, y con éstos *doctrinas*, parroquias, pues el clero diocesano era todo criollo, mestizo y después hasta indio[68].

---

[67] S. Delacroix, *ibíd*., pp. 371s.

[68] El *VI Concilio de Lima* (1772) dice: «*Capítulo 6*. Que los obispos y demás a quienes incumben, cuiden de educar a los indios de modo que adquieran las calidades necesarias para ascender a las Órdenes. No teniendo los indios por naturaleza impedimento para ser admitidos a las Órdenes Sagradas...manda el Concilio: Que los obispos en sus respectivas Diócesis y los demás a quienes toca pongan particular cuidado en educarlos de modo que adquieran las calidades que requieren los Cánones en todos los que

Un aspecto por demás olvidado, y al que queremos hacer alguna refernecia, es la *vida cotidiana* del laico cristiano[69]. Se ha afirmado, sin razón, que la vida cristiana de la cristiandad de Indias era casi exclusivamente clerical. Muy por el contrario, el laico cristiano, conquistador, español y criollo, tuvo una activa participación, siempre dentro del molde de la misma cristiandad. Debemos recordar sin más las florecientes y numerosas *cofradías, congregaciones y órdenes terceras*, para españoles, criollos, mestizos, indios, negros, etc., que permitían al cristiano agruparse por oficios, sexo, edades, clases sociales, en las ciudades, el campo, las doctrinas o *reducciones*, y por medio de las cuales ejercían un auténtico apostolado de los laicos. Pero un aspecto aún más desconocido es el acceso a la Sagrada Escritura en lengua española y aun amerindia, tan frecuente en América, si se tiene en cuenta el número de Biblias (en hebreo, griego, latín y castellano) que vendían los libreros de las capitales y aldeas de las Indias[70]. Los Santos Padres eran igualmente leídos[71]. Hubo numerosos libros de formación espiritual para laicos, desde la *Regla Christiana Breve* (1547) del obispo Zumárraga de México, impresa en la imprenta de esa ciudad, y de gran uso y fama, hasta la traducción del latín realizada por el virrey del Perú, el príncipe de Esquilache, de las obras de Kempis: *Oraciones y meditaciones de la vida de Jesuchristo* (1660), y la tan profunda obra mística del obispo de Puebla Palafox y Mendoza, *Varón de deseos, en que se declaran tres vías de la vida espiritual* (México 1642), muy apreciada por el laicado[72].

Dentro de las limitaciones propias del sistema, el descubridor, conquistador y poblador, la mujer y aun el niño eran responsables de un cierto testimonio de evangelización. Los maestros de escuela, los fiscales de

---

huvieren de entrar en la suerte del Señor» (Vargas Ugarte, *op. cit*., p. 32). La misión en las islas Filipinas se realizó, en un segundo momento, gracias a la acción del clero indígena; si Latinoamérica hubiera contado con dicho clero, quizá la evangelización sería, en el presente, total.

69 Véase el reciente trabajo de Gabriel Guarda, *Los laicos en la cristianización de América*, Ediciones Nueva Universidad, Santiago de Chile 1973, del que extraeremos las notas que acontinuación referimos sobre este tema tan importante.

70 *Ibíd*., pp. 84ss. El autor prueba su afirmación con numerosas estimaciones. Es de interés indicar que fueron los Salmos los que contaron con mayor número de traducciones, lo mismo que en el Nuevo Testamento después de los Evangelios fue el Apocalipsis el favorecido. Hubo comentario del Cantar, de los Profetas, del Eclesiástico, Pentateuco, Génesis, Levítico, etc., en latín y castellano. Debe entonces descartarse el juicio de que la Biblia no fue leída en la cristiandad colonial.

71 *Ibíd.,* pp. 92ss.

72 *Ibíd*., pp. 92ss. A todo esto se debe agregar la liturgia virreinal y los ejercicios y retiros espirituales, las fiestas patronales de los diversos lugares, etc.

Audiencia, el padre de familia y todo miembro de la sociedad manifestaban en diversos gestos palabras y acciones una cierta intención apostólica. Aun los más rudos y violentos conquistadores, llegada la hora de la muerte, afrontaban el fin de la vida con voluntad cristiana. Así, un «Pizarro... que la padeció en forma cruenta y, sin embargo, en tales circunstancias tuvo tiempo de perdonar a sus asesinos, hacer profesión de fe y la lucidez necesaria para ello en forma solemne. Pocas escenas más dramáticas que la agonía del caído haciendo una gran cruz con su mano derecha, poniendo la boca sobre ella y besándola hasta expirar»[73]. En su testamento había reconocido que «con mi malicia e ignorancia y persuasión del diablo muchas veces ofendí mi Dios y Criador y Redentor, quebrando sus mandamientos e no cumpliendo las obras de misericordia ni usando mis cinco sentidos como se debía, ni haciendo las obras que según nuestra Santa Fe Católica era obligado; de todo ello me arrepiento y acuso e confieso e demando perdón»[74]. ¡Ningún documento mejor para mostrar la culpabilidad del pecado de la conquista del que tanto acusaba Bartolomé de las Casas!

III.ENJUICIAMIENTO DE LA OBRA EVANGELIZADORA REALIZADA POR LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA

Creemos que la mayor dificultad en este tipo de juicios valorativos es la falta de un método comprensivo que permita realmente considerar la totalidad del fenómeno y no solamente algún aspecto parcial.

Para ello es necesario recordar rápidamente algunos de los elementos esbozados en la introducción metodológica.

Así como una comunidad humana tiene en su nivel temporal un sistema de instrumentos o útiles que llamamos civilización, del mismo modo una religión -especialmente la católica- tiene analógicamente un sistema de *mediaciones* que hemos denominado la sacramentalidad, corporalidad eclesial, instrumentos instituidos por Jesucristo que organizan, en el tiempo, la presencia de su gracia salvífica universal. A otro nivel -intencional o del entendimiento-, la civilización tiene una estructura o «núcleo ético-mítico», contenido último de las acciones del grupo; mientras que la Iglesia

[73] *Ibíd*., p. 229 (véase Bartolomé Velasco, «El alma cristiana del conquistador de América», en *Missionalia Hispanica*, XXII, p. 282).
[74] Raúl Porras, «El testamento de Pizarro», en *Cuadernos de historia del Perú*, I (1936) p. 58.

posee una comprensión existencial, que en último término es la fe en la persona de Jesucristo y en la Trinidad, actuando por su economía en la historia sagrada.

Para juzgar el grado de evangelización de una comunidad es necesario saber a qué nivel nos situamos, y dónde radica, en último término, la evangelización; de lo contrario podemos enjuiciar lo secundario como esencial, y viceversa.

1.Las «mediaciones» de las religiones prehispánicas y el choque con las «mediaciones» de la Iglesia católica española

Llamamos «mediaciones» a las instituciones, escritos, ritos, liturgias, sacramentos: la corporalidad de una religión. Este plano, aunque constitutivo esencial de la religión católica, se sitúa al nivel de la «comunicación», de la «comprensión», del «simbolismo». Es necesario decir una verdad, transmitir una gracia a una conciencia. Esta conciencia debe entender el signo propuesto, es más, debe ser introducida por un proceso catecumenal a la comprensión de los signos; es decir, es necesaria una *iniciación*. Tanto el pueblo de Israel como la Iglesia en el ámbito de la cultura y civilización grecorromana, adoptaron muchos «símbolos» de dicho mundo para «comunicar» el contenido de la fe cristiana. Así nace la mediación sacramental de la liturgia oriental o latina, o mucho después mozárabe, etc.

De igual modo, los evangelizadores, en América Latina, tenían pleno derecho a *elegir*, entre los modos de expresión propios de las altas o primitivas civilizaciones prehispánicas, ciertos elementos expresivos, simbólicos, que permitían al indio comunicar y aprender el contenido último de la fe que se les proponía.

La religión indígena era agraria principalmente. Todos sus ritos, sus dioses, su cosmovisión tenían una referencia a la tierra. Debe pesarse que la religión hebraica, aun siendo la expresión de un pueblo esencialmente nómada, ha incorporado muchos elementos agrarios, tales como las grandes fiestas del pueblo judío: Pascua, en particular, significando, sin embargo, un acontecimiento de la Historia Sagrada. Muy por el contrario -y a causa de haber perdido totalmente el sentido profundo y real de la liturgia- los misioneros pretendían adoptar un ciclo litúrgico del hemisferio europeo en América, pero, aún más, sin referencia a la relación hombre-naturaleza. El indio se sentía así desprovisto del apoyo de la sacralidad continua que le ofrecía su antigua religión. El rebrote de la idolatría entre los neófitos se explica, en parte, por la incapacidad de asumir la radicalidad misma de la existencia india en su originalidad más íntima.

La Iglesia, prudentemente organizada para hacer frente a la Reforma, quizá endureció su plasticidad misional -sin embargo, dicho endurecimiento es muy anterior: debemos ir a buscarlo en la temprana Edad Media, en las Cruzadas, en las luchas contra el poder islámico, y, sobre todo, el Patronato impidió una mayor libertad de acción.

El misionero -dado que no podía reorganizar el año litúrgico- creó un sinnúmero de *paraliturgias*. Estas manifestaciones secundarias chocan al espectador europeo, y sin embargo dicho europeo no tiene conciencia de que su propio cristianismo está profundamente inspirado en liturgias precristianas.

Tomemos un ejemplo.

«Tienen costumbre los indios de Tlaxomulci, mucho tiempo ha, de representar en su pueblo cada año el día de la Epifanía, la que en aquella pascua y festividad aconteció y pasó como nuestra Madre la Santa Iglesia la enseña y publica... Tenían hecho el portal de Bethlem en el patio de la puerta de la Iglesia, y casi arrimado a la torre de las campanas, y en él tenían puesto al Niño y a la Madre y al Santo Joseph... Desde lo alto de un cerro, de los que están junto al pueblo, vinieron baxando los Reyes a caballo, tan despacio y poco a poco, así por la gravedad como porque el cerro es muy alto y tiene muy áspero el camino... En el ínterin que llegaba salió una danza de ángeles, los cuales, delante del portal danzaron y bailaron, cantando algunas coplas en lengua mejicana, con muchas humillaciones y genuflexiones al Niño...luego lucharon unos con otros, y cuando se derribaban, iban rodando por el suelo asiduos y abrazados fuertemente, con tanta ligereza, que ponía espanto y daba mucho contento, y si alguno los quería detener cuando así iban rodando, afirmando su cayado en la tierra para que no pasasen adelante, sino que en él se detuviesen, en llegando ellos al cayado daban la vuelta tomándose por donde habían ido, así abrazados y rodando...
El viejo indio que llebaba la carga de estos dones puso el chicuitle y algo apartado del portal, vuelto hacia el Niño, le habló en pie en la misma lengua mejicana, diciendo que no tenía otra cosa que ofrecerle, sino aquella carga que traía, y el cansancio que en traerla había pasado, que todo aquello le ofrecía... Se hallaron presentes los frailes y muchos españoles seculares, y más de cinco mil indios, así de los de aquella guardianía, como de otros pueblos»[75].

Estas danzas, saltos y malabarismos son evidentemente formas de expresión, símbolos, mediaciones que los indios usan para comunicar a la

[75] *Relación de las cosas que sucedieron al P. Fr. Alonso Ponce*, en CODOIN, LVIII (1872) 39-43. Véase nuestra obra *El catolicismo popular en Argentina*. *5. Histórica*, Bonum, Buenos Aires 1970, pág. 19ss.

MAPA DE LOS OBISPADOS DE LA ARCHIDIÓCESIS DE SANTO DOMINGO (1564)

Referencias 1: Límite de obispado

2: Límite de arzobispado



MAPA DE LOS OBISPADOS DE LA ARCHIDIÓCESIS DE SANTO DOMINGO (1564)
Referencias 1: Límite de obispado
2: Límite de arzobispado

divinidad su respeto, su entusiasmo, su sumisión. Un espectador contemporáneo o europeo puede escandalizarse de dichas danzas.¡Igualmente se escandalizaría quizá un primitivo cristiano de Jerusalén si contemplara la basílica de San Pedro! Es necesario comprender que la misma conciencia que animó al cristianismo primitivo a *elegir* ciertos elementos intrínsecamente indiferentes -ni buenos ni malos en sí- de la civilización grecoromana, es la que llevó a los misioneros a aceptar muchas formas indias lícitas y morales de reverenciar a la Divinidad.

Y es más. La misma Iglesia romana, postridentina, no permitió el nacimiento de una liturgia propiamente adaptada a la realidad americana (es necesario considerar, por ejemplo, como hemos dicho más arriba, que en el hemisferio Sur se festeja la Pascua, la fiesta de la vida de Cristo resucitado, al comienzo del otoño, cuando todo muere en la naturaleza: es una contradicción litúrgica).

De esta inadaptación no es responsable solamente España, sino toda la Europa católica -piénsese en la posición francesa ante el problema chino-, el gran problema de «los ritos».

Muy por el contrario, la acusación corriente de la falta de adaptación por el método de la *tabula rasa* viene a confirmar la seriedad con que los misioneros temían, y se negaban a dejar el camino abierto, a todo sincretismo profundo. La Inquisición de la Iglesia latinoamericana perseguía con suma dureza toda mezcla de paganismo, magia o hechicería.

Como se ve, toda posición tomada tiene una contraria posible, y un peligro intrínseco:

a) Si se admiten ciertos elementos rituales de las religiones primitivas -como de hecho se adoptaron-, se corre el riesgo de constituir una religión mixta -que de hecho no ha existido sino sólo al nivel de las «mediaciones».

b) Si se adopta el método de la *tabula rasa* para evitar los sincretismos, se corre el riesgo de impedir una evangelización profunda, por cuanto se destruyen los símbolos de la cultura que permitirán justamente la transmisión del mensaje.

Pero, de hecho, los misioneros en América Latina no adoptaron ninguno de los dos métodos de una manera intransigente, sino muy al contrario, teniendo en cuenta las circunstancias, y de una manera muy prudente.

Como conclusión, al nivel de las «mediaciones», podemos decir que la misión de América Latina fue sustancialmente la introducción de la sacramentalidad cató1ica de tipo hispánico, aceptando -en el plano de



MAPA DE LOS OBISPADOS PERTENECIENTES A LAS AUDIENCIAS DE MÉXICO, GUATEMALA Y PANAMÁ (1600)

Referencias:
1. Sede de la iglesia catedral
2. Pueblos de españoles o indios de importancia
3. Límites de los opispados
4. Trazados de los ríos, que a veces eran los límites de los obispados

las *paraliturgias* y las devociones populares- un arnplio margen en cuanto a la acumulación y mezcla de las «mediaciones» prehispánicas. Todo esto no niega el valor de la evangelización, aunque exige al espectador una gran circunspección y prudencia antes de emitir un juicio valorativo.

2.Las «comprensiones» de las religiones prehispánicas y la religión católica misionera

Lo que llamarnos «comprensión existencial» de la religión prehispánica debe identificarse con el «núcleo ético-mítico» de las culturas indias, por cuanto la religión en las culturas primitivas superiores o inferiores significa su propio núcleo. Para llegar a transformar este supuesto último de la cultura, debería haberse dialogado largarnente para poder ir justificando su falta de coherencia, veracidad, etc., tal como lo hicieron los Padres apologistas y los Padres de la Iglesia con respecto a la civilización greco-romana. Para esto habría sido necesario conocer claramente los elementos que constituían la conciencia india. Pero esto está muy difícil.

Esos estudios sobre la conciencia colectiva de la sociedad india se fueron enrareciendo a medida que pasó el tiempo. Podemos dividir este proceso en cuatro etapas.

La primera, la generación inicial, persiguió y sepultó la conciencia mítica primitiva como intrínseca y absolutamente perversa.

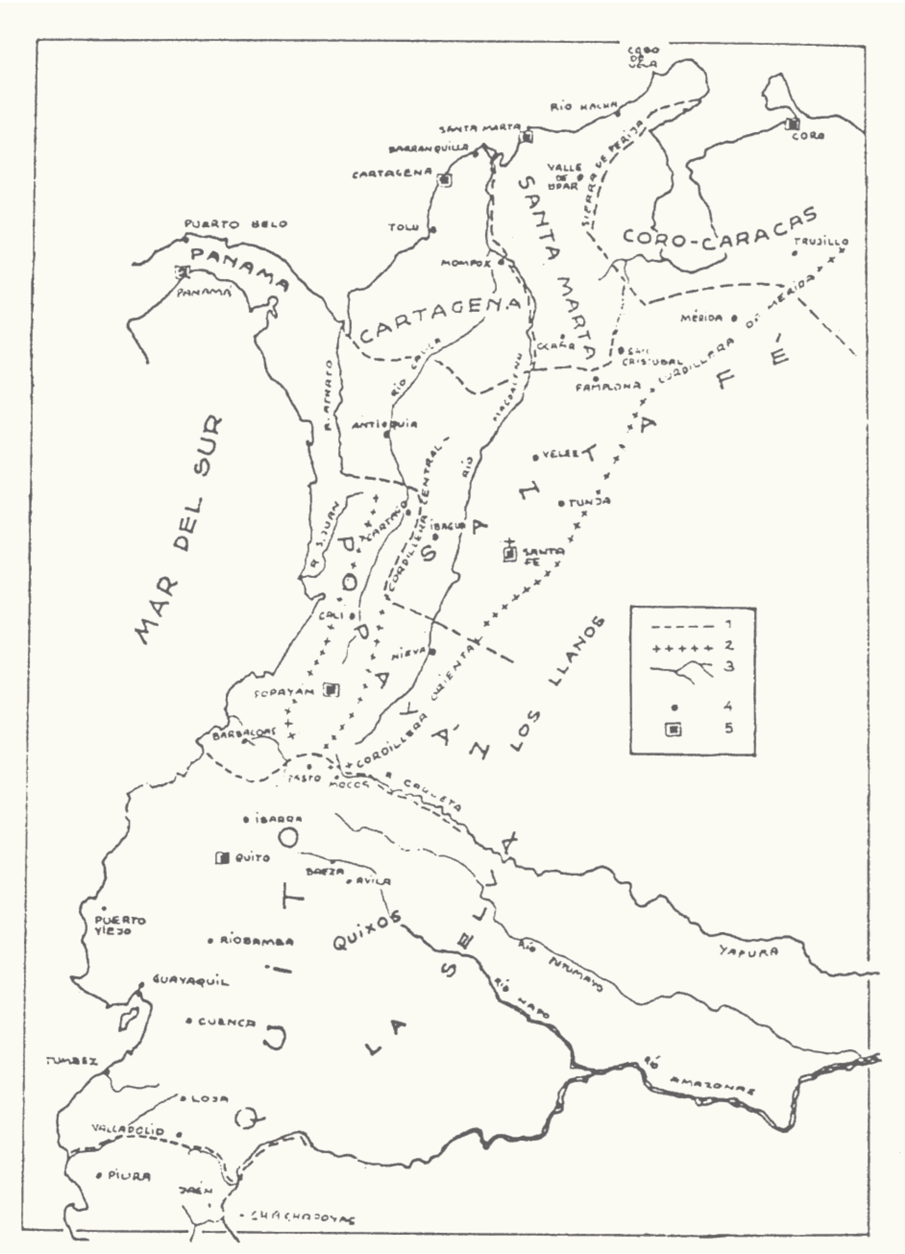
La segunda y tercera generación de misioneros -entre ellos Acosta y Sahagún- comprendieron que para realmente evangelizar era necesario conocer profundamente el sistema de pensamiento del indio; pero era ya un poco tarde: las antiguas tradiciones habían sido volcadas en nuevos moldes, los ritos habían sido aniquilados, los antiguos «sabios» morían paulatinamente, el «mimetismo de protección» de la conciencia india hacía muy difícil la investigación.

El tercer período es ya el colonial del siglo XVII al XIX, donde la auténtica conciencia india fue siendo olvidada por el español, el criollo o el ciudadano.

El último período comenzó con los movimientos indigenistas, y especialmente con la fenomenología de la religión, y será quizá el primero que nos permita descubrir la conciencia india en su realidad o, al menos, como sistema orgánico y viviente, dinámico y con un valor intrínseco[76].

---

[76] Véanse las interesantes páginas de Borges, *Métodos misionales*, pp. 58-90.



MAPA DE LOS OBISPADOS DEL ARZOBISPADO DE SANTA FE Y EL OBISPADO DE QUITO (1620)

Referencias: 1: Límites de diócesis.— 2: Cadena de montañas.— 3: Ríos.— 4: Pueblos de españoles y alguno de indios.— 5: Sedes episcopales

Nuestra fuente de estudio es triple: los informes dirigidos a la Corona o pedidos por ésta; los juicios u obras escritos por los colonos o gobernantes; los estudios de los misioneros realizados con el fin de conocer a los indios para mejor evangelizarlos.

En general, dichos informes iban dirigidos a investigar ciertos aspectos, olvidando los más importantes. La Corona se interesaba por la capacidad intelectual, moral, manual de los indios -igualmente los colonos-. Mientras que son muy escasas las descripciones de la conciencia misma, de las estructuras míticas, de los sistemas de pensamiento, de las razones y las causas últimas de sus teogonías. En los colonos había una cierta incapacidad práctica; en los misioneros, en cambio, una cierta desorientación escolástica para este tipo de análisis. Se preguntaban si era el indio un «hombre», pero no se preguntaban acabadamente de qué «modo» lo era. La ignorancia de lo que el indio era, producía una devaluación de la importancia del elemento mítico primitivo. El misionero no se ocupaba en refutar en regla sus creencias, sino que se aplicaba directamente a la exposición de la doctrina cristiana.

La segunda y tercera generación, como hemos visto, llevó a cabo lo más serio de la investigación de lo que podríamos llamar el «alma del indio americano». Son ellos, entre otros, Cristóbal de Molina, con su *Fábula y ritos de los Incas*[77], Juan de Tovar[78], José de Acosta[79], y especialmente Bernardino de Sahagún[80]. Este último se dirigió personalmente a las tribus cuya concepción mítica pensaba exponer; pidió que se eligieran los más sabios entre los antiguos ancianos, y durante dos años dialogó con ellos, personalmente, y con intérpretes y estudiantes que conocían los jeroglíficos, el nahualt y el castellano. Después de la primera redacción, duraron todavía un año las correcciones que simultáneamente producían los ancianos y Sahagún; su *Historia general* es una obra científica de primera importancia[81].

La verdad es que, sin embargo, la gran masa de misioneros -aunque sabiendo la lengua de los indios-, no llegó a usar estas obras (piénsese que el trabajo de Sahagún fue editado por primera vez en el siglo XIX, por la gran oposición de la Corona y de los mismos franciscanos), y se realizó la evangelización a partir de los empíricos conocimientos que dispersamente

---

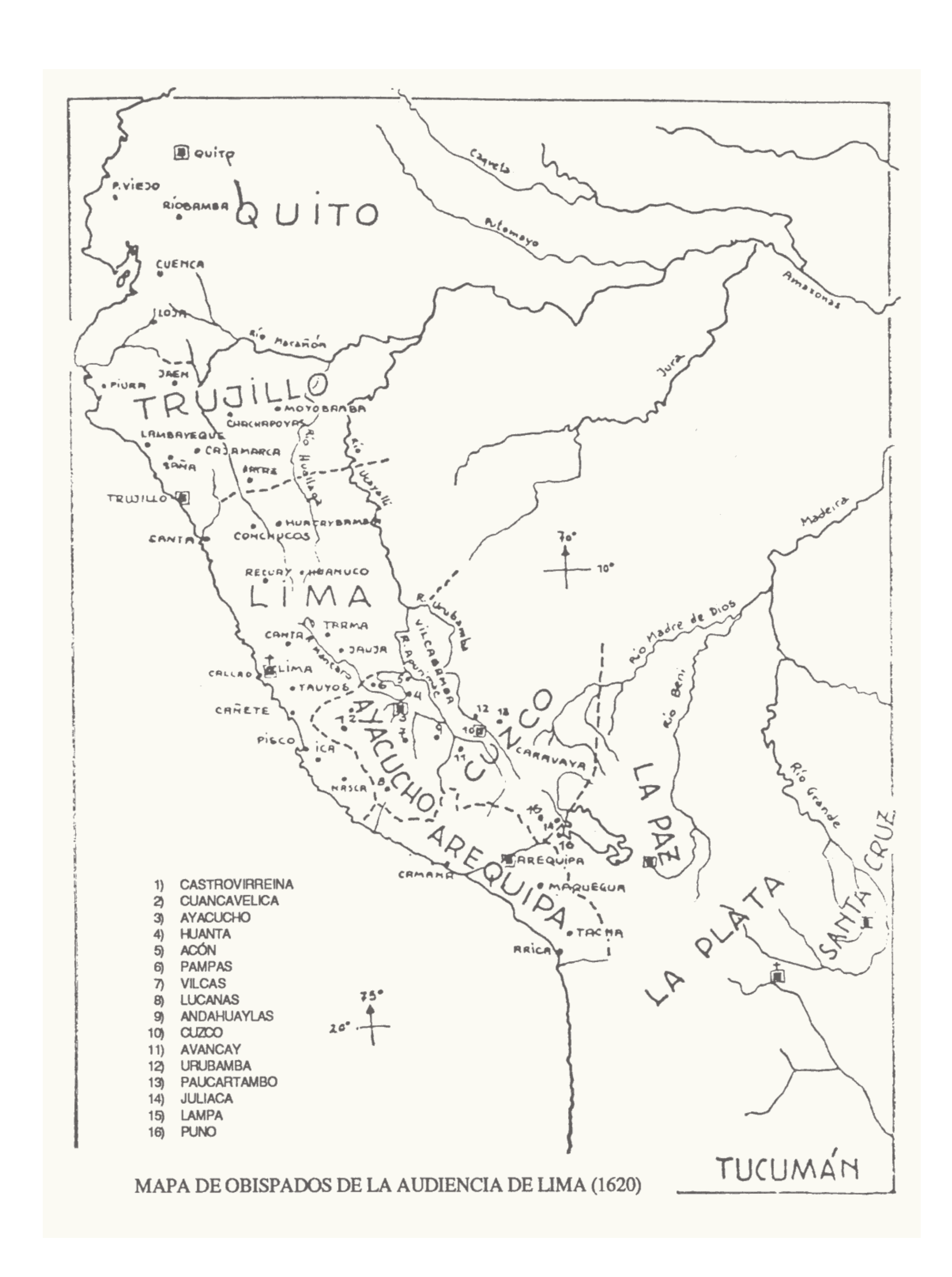
77 Escrita en 1574 (ed. Moderna, Lima 1943).
78 *Historia de los indios mexicanos*, ed. por T. Philips, Middle-Hil11860.
79 La conocida *De promulgatione Evangelii apud barbaros sive de procuranda indorum salute libri sex*, Salamanca 1587.
80 *Historia general de las cosas de Nueva España*. ed. Seler, México 1838, 3 vol.
81 R. Ricard, *La conquête spirituelle*, pp. 55ss.

recibían de los indios. El fundamento de esta actitud debe comprenderse bien. España en general -especialmente por sus contactos con el Islam, el judaísmo y por su postura totalmente antiprotestante- había organizado una verdadera conciencia antisincretista, verdaderamente integrista. Por ello, la acusación de sincretismo, de mezcla entre lo indio o primitivo y lo propiamente cristiano no podrá ser nunca una acusación contra la Iglesia latinoamericana -aunque ese sincretismo se haya realizado en muchas ocasiones de hecho (por otras causas)-, sino más bien la de su total intransigencia contra todo sincretismo. El conocimiento y la edición de los libros que contuvieran los antiguos ritos y mitos era -según el criterio de los reyes y de muchos miembros de la Iglesia- la posibilidad de que esos mitos y ritos pudieran ser retornados por ciertas elites conscientes. De aquí que por un afán de pureza cristiana -quizá mal entendida, pero explicable en su tiempo-los trabajos en ese sentido fueran muy difíciles.

Por desconocimiento, y por la rapidez con que el conquistador destruyó las estructuras de la civilización y del «núcleo ético-rnítico» de las culturas prehispánicas, no se produce el lento *paso* (*pesach*- Pascua) de un «núcleo ético-rnítico» pagano a la aceptación de la comprensión cristiana (la fe), como acaeció, por ejemplo, con la comunidad comprendida en el Imperio grecorromano. Se produjo una *ruptura*, un corte radical, una aniquilación del corazón de las antiguas culturas. Se impidió así una normal y auténtica evangelización.

Sin embargo, si se observa bien la situación, se deberá admitir que las comunidades indias, privadas de los últimos contenidos de su cultura, debían desaparecer inevitablemente como grupos culturales para asimilarse, tarde o temprano, en la cultura y civilización superior que las invadía. Esta es la realidad, e indirectamente la civilización se realiza ininterrumpidamente y de una manera cuasi necesaria a través de los siglos XVI al XVIII. Poco a poco, privadas las comunidades indias de sus últimos contenidos -como he dicho- fueron adoptando la cultura hispánica, a veces; otras, en cambio, aceptaron por conversión la comprensión existencial (la fe) cristiana, al nivel cultural que les era factible aprehenderlo, asumirlo.

Es decir, al nivel más profundo del grupo -de las estructuras intencionales últimas- los misioneros llegan tarde, y con más o menos éxito, a imprimir en la conciencia india los grandes elementos de la comprensión cristiana: la Creación, la persona de Jesucristo redentor, la contingencia de las cosas. Sin embargo, habrá amplias zonas en donde el paganismo permanecerá en estado puro; habrá amplias zonas en que muchas estructuras intencionales paganas no serán definitivamente purificadas. Y sin embargo, podemos decir que donde influyó la evangelización



MAPA DE OBISPADOS DE LA AUDIENCIA DE LIMA (1620)

primitiva -del siglo XVI- el cristianismo no ha retrocedido: «La geografía espiritual del México contemporáneo, en la medida que puede precisarse, corresponde al mapa de la expasión misionera *primitiva*»[82].

Al nivel de la comprensi6n fundamental fueron la cultura hispánica o el misionero, según los casos, los que aplicaron el método de la *tabula rasa*: el «núcleo ético mítico» prehispánico fue rechazado sin previo diálogo, y se inicia después la formación paultina de una conciencia cristiana.

3.¿Se ha constituido una religión mixta?

Ante el encuentro de las religiones paganas primitivas y el cristianismo, los autores del pasado y de nuestro tiempo han adoptado diversas posturas. Unos piensan que los indios aceptaron sólo *externamente* el cristianismo. Tal es la posición de Jiménez Rueda cuando nos dice que «el indio sólo podía captar la parte externa del culto, la plástica de las ceremonias, la música coral y el órgano»[83]; o Mariátegui, que no teme decir que «los misioneros no impusieron el Evangelio; impusieron el culto, la liturgia... El paganismo aborigen subsistía bajo el culto cató1ico»[84]. Esta posición ha sido adoptada por muchos en Francia y Alemania, e incluso en América del Norte. George Kubler piensa igualmente que el cristianismo del indio es sólo exterior y superficial[85].

Otros piensan que los indios son *esencialmente* cristianos, aunque con-deficiencias mayores o menores según las regiones y la atención de los misioneros. Tal es la posición de Constatino Baule y de Fernando de Armas Medina -en su *Cristianización del Perú*[86].

Por último, algunos creen encontrar la solución proponiendo una postura *mixta* o por *yuxtaposición*, aunque ambas son diversas. Con razón Borges dice que no es una religión mixta o un mestizaje religioso; él propone «una coexistencia de dos religiones yuxtapuestas, por medio de las cuales los indios intentaban compaginar el cristianismo con el paganismo»[87].

---

[82] R. Ricard, *op. cit*., p. 330.
[83] *Herejías y supersticiones en la Nueva España*, 2, 19.
[84] *Siete ensayos de interpretación*, Lima 1928, p. 127. Lo mismo piensa Valcárcel, *Ruta cultural del Perú*, México 1945, p. 184.
[85] «The Quechua in the colonial world», en *Handbook of South Amerincan Indians*, Steward, Washington 1945, II, pp. 596-597.
[86] Vasconcelos, («El cisma permanente», en *El Colegio Nacional Alfonso Reyes*, México 1956, p. 210), propone en cierto modo una solución idealista: los indios habrían cambiado radicalmente de alma, y esto voluntariamente. Esta posición es socioculturalmente imposible (al igual que las otras, como trataremos de demostrar).
[87] *Métodos misionales*, pp. 521ss.

Según nuestro criterio, para poder enjuiciar la realidad del cristianismo indio, no debe partirse de dos religiones tomadas objetivamente como si existiesen independientemente del *sujeto*. No es que el cristianismo sea exclusivamente exterior, o que simplemente sea una yuxtaposición o una mixtura. No.

Debemos partir de una conciencia individual y colectiva del indio, de la conciencia mítica, y observar su paulatina conversión, aunque por grados y con grandes esfuerzos y dificultades. Es decir, debemos partir de una cosmovisión mítica donde *lo sagrado* invade toda la existencia, donde cada acto está regulado por los «ejemplares» que se sitúan en el «tiempo originano» de los dioses vivientes y que habitan junto a los hombres. Debemos comprender entonces esa existencia a-histórica, donde lo profundo no tiene ninguna existencia, donde todo tiene una significación teológica.

En ese mundo mítico -riquísimo en significado y valor en complicación y racionalidad- aparece el hombre hispánico con sus asombrosos instrumentos de civilización (sus barcos, sus arcabuces, perros, caballos, etcétera), aparecen los misioneros con su pureza, su misericordia, la belleza del culto. El indio admite todo esto como *una novedad teológica*. Los dioses, los protectores de los españoles deben ser grandes, mucho más poderosos que los propios. La fuerza de un pueblo no es más que la expresión del poder de sus dioses. El indio, muchas veces, pedirá ser cristiano para congraciarse con los dioses cristianos, para poseerlos siendo poseído, para firmar una alianza pacífica con ellos.

Habrá entonces, necesariamente, una aceptación del cristianismo a partir de la propia cosmovisión primitiva y mítica. No puede ser de otro modo. El cristianismo será aceptado como expresión de la conclusión de una argumentación cuyas premisas -y por ello la misma conclusión- son paganas.

La desmitificación, la ateización de todo lo creado es una evolución que no puede realizarse sino lentamente: la cultura grecorromana necesitó no menos de seis siglos de contacto con el cristianismo para purificar de «deísmos» al mundo creado.

Existe entonces todo un claroscuro de la conciencia que podríamos llamar *puramente pagana* hasta la *puramente cristiana* a la cual se acercan los santos, los doctores, y son los obispos quienes poseen la función de conducirla.

El paso del paganismo al cristianismo, de realizarse en masa, sin exclusión de ningún pueblo, debe durar muchos siglos. Por ello los misioneros y los obispos pensaron acelerar el proceso «aislando» las comunidades indias que aceptaban el cristianismo. En una generación se podía en

este caso alcanzar una conciencia cristiana lo suficientemente clara como para ser llamada tal-ésta es la explicación de las *reducciones*.

El indio inmolaba a sus dioses porque los temía; los temía porque creía en su existencia. No por ello dejaba de creer en Jesucristo, en un Jesucristo comprendido en la medida de sus posibilidades, de conciencia semipagana. A medida que descubría las exigencias del cristianismo se producía un conflicto de deberes; dicho conflicto, sin embargo, no estaba ausente en su religión primitiva. Todas las religiones primitivas son trágicas, y la contradicción y el conflicto son aceptados como necesarios. *La tragedia del alma india* permanecerá tanto tiempo cuanto dicha conciencia tarde en ser instruida y fortalecida en la vida por la existencia cristiana, o quizá solamente en las *reducciones* dicha tragedia fue extirpada por algún tiempo.

¿Fue por ello una religión superficial, mixta y yuxtapuesta? No nos parece de ningún modo. El problema es bien diverso.

En el nivel de las «mediaciones», como hemos dicho, hay una acumulación entre la liturgia catól1ica hispánica y muchos gestos, símbolos, actitudes que pertenecían a las religiones prehispánicas. En este nivel podemos hablar claramente no tanto de una religión *mixta*, sino más bien de una acumulación *ecléctica* (a partir de una elección). Es decir, los misioneros eligieron entre los ritos, danzas, artes, etc. de los indios aquellos elementos que podían ser aceptados en las *paraliturgias*, en la arquitectura, en los catecismos, en los autos sacramentales. En este sentido podemos decir que *oficialmente*, y creada por los misioneros de manera consciente, hubo una transformación del fondo ritual primitivo y una aceptación de muchas formas secundarias. De hecho, sin embargo, y es inevitable, el pueblo indio pudo seguir durante mayor o menor tiempo, en ciertas regiones más, en otras menos, practicando sus antiguos cultos en la forma cristiana «americanizada». Sin embargo, se produce paulatinamente un cambio sustancial: una catecumenización progresiva.

En el nivel de la comprensión fundamental (la fe propiamente dicha) -donde reside lo esencial de la evangelización- el claroscuro es muy difícil de discernir; pero podemos decir que no se deben cometer dos excesos:

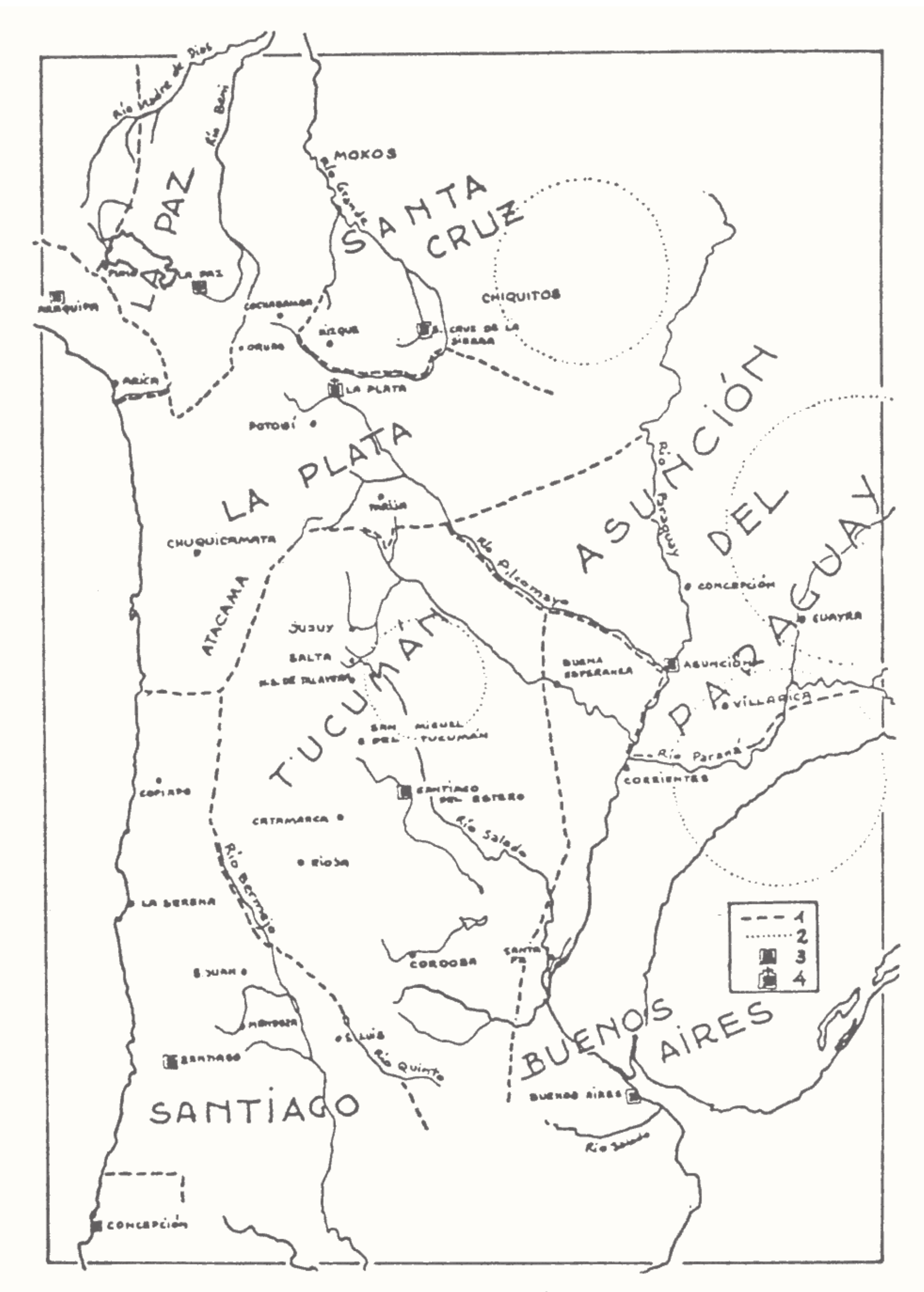
a) El exceso de confundir *ignorancia religiosa* con *paganismo*, ya que muchos pueblos indios poseen un nivel de cultura o civilización realmente primitivos, y su misma fe, si se nos permite, está en grado incipiente, primitivo, subdesarrollado (como su conciencia, civilización, etc.)
b) El exceso de admitir demasiado fácilmente *el catolicismo* del indio por el simple hecho de haber recibido *el bautismo* y de poseer algunas nociones acerca del dogma cristiano.

Entre estos dos extremos debe situarse el juicio realista: El indio se encuentra en mayor o menor grado -tanto en el siglo XVIII como en el XX- *en un catecumenado iniciado pero no terminado*, y cada comunidad o persona se encuentra más próxima: o al polo de la simple iniciación catecumenal, o al polo de la edad adulta cristiana, es decir, de una fe auténticamente consciente e ilustrada. A medida que el indio se acerca al polo de la «reciente iniciación catecumenal» los elementos paganos de su conciencia serán mayores. ¿Es por ello una religión mixta? No lo creemos, por cuanto una religión propiamente mixta debería llegar a expresar dogmáticamente sus «mezclas» (uno de los casos es el espiritismo brasileño, que por estar a veces constituido por personas de clase media ha llegado a expresar teóricamente dicha religión *mixta*. Pero es uno de los pocos casos).

4. Tipología de los habitantes del continente con respecto a la fe cristiana, discernible en la época colonial

Esquematizaremos en seis grupos las diversas posiciones que adoptaron los conquistadores, misisoneros e indios con respecto a la persona de Jesucristo, que como hemos dicho es el objeto propio y el constituyente de la fe y la existencia cristiana.

1. La fe clara y consciente de algunos, de unos pocos -dicho grupo ha sido siempre minoritario en la historia de la Iglesia y lo será hasta el fin de los tiempos-: son las grandes personalidades que en su vida, o teóricamente, supieron discernir claramente en la heroicidad de sus virtudes la libertad del cristianismo ante la civilización (nos referimos a los *santos*, algunos grandes teólogos o misioneros, algunos obispos, algunos indios).
2. Los hombres de Iglesia (principalmente los obispos, misioneros y sacerdotes y muy pocos laicos) que *trataron de realizar la misión* aunque mezclaron inconscientemente, en muchas ocasiones, elementos hispánicos y cristianos como idénticos. Es la gran masa de los misioneros de indios, algunos laicos, e indios.
3. La gran mayoría de los conquistadores, colonos e hispánicos, al igual que los criollos y paulatinamente los mestizos, que unificaron totalmente los fines del Imperio con los de la Iglesia católica, hasta el punto de poseer un estricto *mesianismo hispánico*. Se es cristiano por el hecho de ser hispánico, de ser bautizado, y de cumplir ciertos preceptos de la Iglesia, sin que esto exija, realmente, aunar existencialmente la conducta al Evangelio.



MAPA DE LOS OBISPADOS DE LA ARCHIDIÓCESIS DE LA PLATA (1620)

Referencias: 1: Límite de las diócesis.— 2: Región de reducciones.— 3: Obispados. 4: Arzobispado

4. La gran mayoría de los indios bautizados pero *no totalmente catequizados* ni profundamente convertidos -y aún menos con una vida de comunidad cristiana- (una excepción, evidentemente, eran los indios que se habían organizado en *pueblos, doctrinas, misiones o reducciones*). Su actitud existencial (en el plano moral o cultural), su fe o comprensión, no habían sido suficientemente educadas para abarcar el dogma y sus exigencias. Así, las borracheras, la degeneración, el concubinato podían convivir con la creencia en la existencia de las «huacas» (espíritus de los diversos *lugares*), con ciertas hechicerías, magias y con la creencia en Jesucristo redentor.

5. Las zonas de indios indirectamente tocadas por la civilización hispánica o por las misiones, que permanecieron sustancialmente paganas.

6. Los indios propiamente paganos, sin ningún contacto con el cristianismo, que es a fines del siglo XVIII un grupo verdaderamente marginal tanto de la civilización prehispánica como de la latinoamericana.

Caben, entonces, las siguientes reflexiones:

a) Debe tenerse en cuenta que a fines del siglo XVI sólo ciento veinte mil hispánicos vivían rodeados de al menos doce millones de indios, lo que significa el uno por ciento. Además, estaban dispersos en más de veinte millones de kilómetros cuadrados. Los conquistadores no eran ni teólogos -aunque tampoco faltaron los cultos, para gloria de España-, ni santos, aunque tampoco faltaron los santos; la mayoría venían de los campos de España, de Europa, donde el paganismo no había totalmente desaparecido; en España se debe sumar también la gran influencia del Islam.

La conciencia cristiana contaminada de paganismo (propia de su cultura y de toda la existencia humana en general) crecía en América en un medio fundamental y puramente pagano, lo que producía, realmente, un aumento de los contenidos paganos en la misma población hispana. El emigrante, al romper con los moldes sociológicos de la «cristiandad» -este fenómeno se observa perfectamente en todo emigrante de Italia, Francia o Alemania, si es que pertenecen a tierras profundamente cristianas- pierde los *apoyos* empíricos concretos de su fe, lo que crea la sensación de «haber perdido la fe». Este debilitamiento de la fe, y el choque con un ambiente naturalmente pagano, influyó en la constitución de la nueva sociedad urbana de tipo hispánico y mestizo, que llamaríamos el cristianismo «latino-americano».

La categoría del nivel tercero -hispánicos, criollos y mestizos- es el fundamento de la cultura latinoamericana. Se trata de las elites más cons-

cientes y las que de hecho realizan la historia en América Latina. Hasta el siglo XVIII permanecerán cristianas, y a veces pasarán claramente a la categoría segunda. El monopolio ideológico que la metrópoli poseía en las colonias -especialmente por el Tribunal de la Inquisición- impidió la entrada del protestantismo y de las filosofías francesas o inglesas de los siglos XVI y XVIII; en la Universidad de Córdoba, sin embargo, se enseñó a Descartes desde el siglo XVIII.

Los ciudadanos hispanos y criollos eran, cada uno a su manera, y según su época, verdaderamente cristianos. Veamos un testimonio preclaro, de uno de los profetas de la emancipación americana:

> «A la Universidad de Caracas se enviará en mi nombre los libros clásicos griegos de mi biblioteca -dice Francisco de Miranda en su testamento de 1805-, en señal de agradecimiento por los sabios principios de literatura y moral cristiana con que alimentaran mi juventud, con cuyos sólidos fundamentos he podido superar felizmente los graves peligros y dificultades de los presentes tiempos»[88].

b) La gran masa de los indios se iba incorporando por una parte a la cultura urbana hispánico-criolla, y con ella tomaba su propio modo de ser cristiano. La masa india, que continuaba su vida semiprimitiva, permanecía en ese estado *catecumenal* de mayor o menor conciencia de su fe, con mayor o menor grado de instrumentos o estructuras sacramentales cristianas, juntamente con otros paganos; hemos llamado a este fenómeno: *acumulación ecléctica* al nivel de las «mediaciones».

Volvemos a formular, pues, la pregunta:«Puede hablarse entonces de una religión superficial, sólo de apariencia, mixta, yuxtapuesta o sustancialmente cristiana? Nos parece, como lo hemos mostrado, que el problema es mucho más complejo y todo juicio unívoco y global es imposible. Repetimos:

1) En un plano profundo, comprensivo, existencial, de fe, la masa india no ha adoptado superficial ni aparentemente el cristianismo; sino que *comenzaba a adoptarlo* pero radicalmente, sustancialmente, auténticamente. Pero esto no es esencialmente ni una yuxtaposición, ni una mixtura, sino un «claroscuro» en el que nadie puede juzgar dónde comienza un polo y dónde termina el otro.

2) «En el plano de las expresiones», la liturgia católica sigue siendo la expresión «*sustancial*», que sin embargo la gran masa no puede practicar, por cuanto la falta de misioneros, las distancias y otro tipo de impedimen-

[88] Robertson, *Vida*, p. 57.

tos se oponen. Aparecen así sustitutos paralitúrgicos -procesiones, culto a los santos, ermitas locales sobre el lugar de antiguos cultos, etc. (tal como en el mundo grecorromano o en el mundo cananeo)-, en los que los elementos, los gestos, los símbolos, en fin: los «vehículos», las «mediaciones» expresivas de las antiguas religiones están mucho más presentes. ¿Estas *formas supletorias o sustitutos* pueden llamarse religiones *mixtas*? De ningún modo. Lo que en último caso podrían llamarse sería: creaciones o mezclas a nivel popular que vienen a llenar un vacío dejado por el método de la *tabula rasa*; sustitutos que desaparecerán cuando el catecumenado sea finalizado. El llamado *catolicismo popular* no es una religión mixta, sino manifestaciones temporales, supletorias, de un pueblo que anhela el término de su evangelización. ¿Es por lo tanto una religión propiamente pagana? No.¡Es, más bien, la manifestación de una conciencia no enteramente cristiana!

CAPÍTULO III

AGONÍA DE LA CRISTIANDAD COLONIAL

(1808-1962)

América Latina se ha visto enfrentada en el transcurso de un siglo y medio a un número creciente de problemas que Europa pudo lentamente crear y asimilar durante casi seis siglos. Las jóvenes comunidades deben afrontar sucesivamente: la crisis del nacimiento de las nacionalidades, la secularización, la injusticia del sistema *colonial* impuesto por las grandes potencias industrializadas, la constitución de una sociedad pluralista. Por otra parte, los diversos grupos sociales tuvieron que buscar nuevamente su coherencia, su equilibrio, su inspiración, los modos de gobierno, etc.

La Iglesia se situará entre estos conflictos a la defensa de sus antiguos privilegios hasta que, habiéndolos perdido de hecho casi todos, comience una vigorosa renovación de la cual pueden verse y a los primeros frutos; ciertamente dicha renovación está lejos de haber terminado.

La línea de fondo de este período de la historia de la Iglesia es un paso del sistema de cristiandad, de *Patronato* -donde el Estado español o los gobiernos nacionales dirigen a la Iglesia y la misión- a un sistema de civilización profana, en la que la Iglesia recupera su libertad de acción y por eso mismo su labor puede dirigirse a la modificación de las estructuras injustas -con lo que recupera una audencia en la masa, el pueblo-. Es decir, al mismo tiempo se pasa de una *cristiandad* -donde toda otra religión debe ser excluida del cuerpo político, y donde el régimen local apoya a la Iglesia- al régimen pluralista, en el que la Iglesia debe contar con sus propias fuerzas y con sus propios medios, en una libertad real de cultos. En este segundo momento la Iglesia no interviene ya por medio de los resortes legales del Estado, sino por medio de las *instituciones cristianas*; el nacimiento de estas *instituciones* nos dará a conocer el inicio de la renovación que contemplamos en nuestros días.

Esto determinará igualmente que las Iglesias latinoamericanas comiencen una relación directa con *Roma* -interrumpida por el sistema de *Patronato*-, lo que permitirá la apertura hacia Europa y el mundo en general (dejando así los marcos del Imperio hispánico).

I.LAS CRISIS DE LOS NUEVOS ESTADOS NEOCOLONIALES

Los tres fenómenos de organización, universalización y secularización se dan conjuntamente, aunque cada uno sea el objetivo principal de ciertas épocas. Podríamos decir que fue la organización de las nuevas naciones lo que absorbió la energía de las primeras generaciones; la universalización pudo producirse efectivamente después, y con ella, paulatinamente, la secularización se fue haciendo presente a niveles más profundos, a medida que los Estados iban adquiriendo conciencia de su autonomía.Veamos rápidamente estos tres aspectos por separado.

1.Crisis de la revolución burguesa y oligárquica criolla

La independencia de las antiguas colonias españolas de América no significó simplemente una mera separación de la metrópolis, sino un cambio profundo al nivel de la civilización, de las técnicas políticas, económicas, etcétera. Es perfectamente explicable que haya producido una natural desorientación en un primer momento, para después irse constituyendo paulatinamente un nuevo orden propiamente latinoamericano; esto comienza realmente a producirse en el siglo XX. Esa crisis de crecimiento se nos aparece como recorriendo cierto camino dialéctico, pendular , de una posición extrema a otra. Sin embargo, con el tiempo, se van alcanzando posiciones definidas. En todo este proceso la Iglesia se vio sustancialmente comprometida, por cuanto ha significado, en toda la historia latinoamericana, una de las instituciones constitutivas de dicha historia.

La sociedad colonial poseía ciertas clases sociales que se distinguían tanto por sus funciones como por el grado de cultura, de poder económico y por la raza. Estas clases eran las siguientes:

1) Los españoles nacidos en España, quienes desempeñaban de hecho todo el gobierno (tanto en el virreinato como en la audiencia y en gran parte del episcopado).

2) *Los criollos* (hijos de españoles nacidos en América), que gobernaban en los cabildos y a veces llegaban a los altos cargos de la administración. Había entre ellos muchos ricos y algunos ennoblecidos por la Corona. Como en Europa, la profesión de leyes fue la más importante de este grupo (*le tiers*).
3) Los mestizos, que poco a poco constituyeron la gran masa urbana.
4) Los indios, que eran la gran masa rural.
5) Los negros y mulatos, que recuperarían la libertad por el proceso de la independencia.

La Corona absolutista digiría totalmente las provincias o colonias americanas. Al producirse la independencia, los *criollos* toman el poder , desplazando a los españoles de la administración y el episcopado -una verdadera Revolución francesa, donde la burguesía *criolla* organizará sus instrumentos de poder .

Esa elite oligárquica y de inspiración económica liberal y fisiócrata comenzará la organización legal y cultural de las nuevas *naciones*. Primeramente se va descartando la monarquía para definir un tipo de democracia representativa. Se entabla la lucha entre los federalistas y unitarios, triunfando, de hecho, en la mayoría de los casos, el unitarismo de las grandes capitales.

Por otra parte, «la primera generación revolucionaria» --constituida por hombres formados en la colonia, e, incluso, integrados en los cuadros vitales y profesionales hispanos- fracasó en su ideología confederacionista, como ocurre con Bolívar en la asamblea de Panamá (1826), después de la cual se escindía el potente cuerpo territorial aunado por él, y que hubiera podido ser el cogollo de la futura Confederación sudamericana, en tres naciones: Colombia, Venezuela y Ecuador. En 1839 queda prácticamente disuelta la Confederación centroamericana... Chile deshacía de 1837 a 1838 el intento de unión entre Bolivia y Perú». Esto producirá, naturalmente, un gran separatismo de cada nación y de las nuevas Iglesias nacionales. *El Imperio colonial* hispánico desaparece, y con él la *«cristiandad» americana.*

Es necesario considerar , como hemos indicado arriba, que en el momento de la independencia un 20 por ciento solamente era blanco, un 26 por ciento mestizo, un 46 por ciento indio y un 8 por ciento negro; y que además, los blancos estaban casi todos concentrados en las ciudades. El movimiento emancipador -esencialmente urbano-, fue dirigido sólo por los blancos criollos, y en defensa de sus intereses. El centralismo borbónico -igual que el francés de la época- produjo la disminución de la vida

municipal y su natural descontento. El impuesto decretado por Carlos III -*per capita*- benefició a los ya ricos y diferenció aún más a los pobres. Encontramos, entonces, a fines del siglo XVIII, una sociedad clasista, blanca, y «los otros»; urbana y rural; enriquecidos y paupérrimos. Una sociedad profundamente dividida.

Las elites criollas no temerán unirse al poder extranjero para realizar sus objetivos: será la clase sub-opresora.

A fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, Inglaterra es el foco originante de la revolución en Occidente. Revolución política -el parlamentarismo-, económica -el liberalismo capitalista-, técnica -el maquinismo-, intelectual -el empirismo en ciencias y el contractualismo individualista en teoría política. El naciente Imperio inglés se apoyó, de hecho, en un principio que ha sido llamado *el pacto neocolonial*. La metrópolis anglosajona vendía a sus colonias productos manufacturados, mientras que las colonias vendían las materias primas y de consumo para la industria y la comunidad metropolitana. Este hecho se apoyaba en el real desnivel de desarrollo industrial -ciertamente, al menos, era un hecho real, es decir, no ficticio como la economía mercantil española, que dependía de la explotación del oro y de la plata americana, practicada por el Imperio de los Austrias. El Estado inglés, cuya tradición y orígenes deben buscarse en el tipo de Estado comercial de una Fenicia, Cartago, Venecia, Génova, etc., gracias a la racionalización de la técnica económica y el desarrollo maquinístico -base de la industria- impuso a todos los pueblos un sistema económico que A. Smith expone en su *The wealth of nations*. Este sistema, que de hecho propone a las regiones productoras de materias primas «abrirse» al mercado de los recientes países industriales, significa entonces un progreso ante el mercantilismo español. El español vendía materia prima o de consumo -*que las colonias podían producir*- para comprar los metales preciosos; el inglés producía objetos manufacturados para comprar productos agropecuarios o materia prima para sus industrias (es decir, exigía a sus compradores acrecentar su agricultura y minería, al menos). España se oponía, u organizaba la explotación agrícola, ganadera y minera con medidas monopolistas que impedían una vida *real* de la economía. Inglaterra propondrá un sistema mejor, pero con el tiempo, cuando las colonias políticas o económicas pretendan comenzar la era industrial, comprenderán que tienen un doble problema a resolver: la oposición concreta y política de las oligarquías industriales de los países desarrollados al propio desarrollo con la complicidad de las oligarquías neocoloniales, y la competencia desigual de los productos manufacturados -a través de una experiencia secular, y a mucho menor precio.

Liberados de España políticamente, e igualmente de su monopolio artificial en lo económico, las nuevas colonias independizadas, los nuevos países libres, no pueden sino caer en la organización del *pacto neocolonial* inglés (o de sus seguidores: Europa continental y Estados Unidos): Los países subdesarrollados desde un punto de vista industrial verán fijar el precio de sus materias primas por los países altamente industrializados, que pueden así vender cada vez más caros sus productos manufacturados. Este sistema se ha denominado liberalismo capitalista en el plano internacional. En verdad es un *colonialismo* económico basado en la primacía industrial.

La Iglesia, que se había solidarizado con el régimen monárquico en la Colonia, se solidarizará, de hecho, con la nueva oligarquía, criolla primero, burguesa después.

Los siglos XIX y XX serán, para las nuevas Repúblicas latinoamericanas, dos siglos de lucha por constituir una agricultura, ganadería, minería que les permita entrar realmente en un mercado libre -dominado por los países industrializados, especialmente Inglaterra, y Estados Unidos después. Mientras que se trate de la explotación de las materias primas -bajo la dirección de capitales criollos o extranjeros (ingleses primero, pero sobre todo norteamericanos en Centroamérica, Caribe y norte de América del Sur)- nuestros países contarán con la protección de los países industrializados. Sin embargo, cuando se trata de entrar realmente en la comunidad de naciones como países industrializados -es decir, que pretenden emanciparse del *pacto neocolonial*-, en ese momento comienza una lucha que cuenta con dos factores solidariamente unificados: los capitales de los países industrializados que ven liberarse sus fáciles mercados de materias primas a bajo costo, y las oligarquías criollas liberales, que son las que han vivido del beneficio de este sistema, en perfecta coordinación con el capital industrial extranjero.

Muchas revoluciones pretenden, por una parte, destruir el *pacto neocolonial*, es decir, impedir que sean los países industrializados los que fijen el precio de las materias primas y aumenten así el precio de los productos manufacturados -superando sus crisis internas por un sistema impositivo bien simple, que desorganiza absolutamente la economía de los países industrialmente subdesarrollados-. Por otra parte, dichas revoluciones pretenden obtener el poder de las *oligarquías criollas* extranjerizantes, que poseyendo de hecho todo el poder económico y político permiten mantener a las Repúblicas en ese estado de productores de materias primas a bajo costo para los países altamente industrializados.

Todo esto se inició ya en la política española, que fundamentó el progreso ficticio económico del Imperio en el recurso fluctuante de los metales preciosos y no en el trabajo técnico de su pueblo. España eligió el camino más fácil: explotar con los indios el metal americano, en lugar de encaminarse por la senda estrecha que tomó Inglaterra: el trabajo consciente y diario de un pueblo industrioso. La falta de visión económica de España fue catastrófica para ella, pero también para nosotros los latinoamericanos.

España bien hubiera podido tener hierro y carbón en Europa, pero esto habría significado un austero, simple, cotidiano trabajo industrial. Prefirió extraer sólo oro y plata, lo cual, a corto plazo, produjo un efímero esplendor, y a largo plazo la catástrofe económica que todavía sufriremos por algún tiempo.

La Iglesia, más o menos comprometida con los gobiernos conservadores -ya que el sistema de *Patronato* era mantenido o se ligaba a dichas minorías por relaciones sociales- se presentará, durante algún tiempo, como un tanto ajena a los intereses del pueblo más humilde, de los indios, del obrero, de los pobres. En la medida en que los gobiernos liberales o semisocialistas han liberado a la Iglesia, ésta puede -en el presente- ser un factor importante en la reorganización de la sociedad latinoamericana.

2.Crisis de universalización de las comunidades nacionales

La organización se produce al nivel de la *civilización*; la universalización , al nivel de la cultura -como la hemos definido- y el «núcleo ético-mítico» latinoamericano. El Imperio hispánico poseía un muro contra toda intromisión ideológica extranjera: el Tribunal de la Santa Inquisición. Los nuevos gobiernos nacionales se apresuraron a suprimir el Tribunal. América Latina dejó entrar entonces toda nueva *visión del mundo*, y con ello necesariamente comenzó la crisis de universalización.

La Iglesia tomó ciertas veces -y otras se supuso que tomaría- una actitud tradicional, lo que le significó la oposición de las elites renovadoras.

Desde un punto de vista social -al menos en principio- se dio de inmediato la libertad a los esclavos negros (en Argentina, en 1813; en Brasil, en 1888). Al indio se le considera parte integrante de la nueva sociedad, Sin embargo, la elite criolla no permitirá a ninguna de esas dos razas llegar a los puestos de mando. Muy por el contrario, los mestizos lo harán rápidamente. La universalización racial es entonces relativa.

La escolástica desaparece de las universidades -las que no han cerrado sus puertas desde la emancipación-, para caer, la Iglesia, en una total desorientación hasta fines del siglo XIX. Es decir, el siglo XIX es, tanto para España como para América hispánica, un siglo de decadencia filosófica.

Llegan desde Europa todas las filosofías y concepciones políticas, y se mezclan a las ya existentes, produciendo esos sistemas extraños y a veces verdaderamente míticos que han nacido en América Latina. Estos movimientos se enfrentaron contra la Iglesia, ya que en Europa eran anticatólicos o anticristianos, y además se enfrentaban a una Iglesia en total desorganización y sin ninguna posibilidad de una respuesta satisfactoria. En todo el siglo XIX, *lo que quedaba de la Iglesia* tomó una postura negativa, de defensa.

Pueden distinguirse, en este proceso de «apertura», diversos momentos, que simplificaremos de la siguiente manera:

a) Movimiento emancipador, bajo la influencia del liberalismo español y de Francia; es sustancialmente conservador. Las nuevas naciones descubrirán, antes, nuevas formas de gobierno -al nivel de los instrumentos de la civilización-, para después tomar conciencia de la nueva fisonomía, de la médula de su cultura, *núcleo ético-mítico*. La civilización es más fácilmente transmisible, mientras que las estructuras fundamentales necesitan más tiempo para evolucionar.

Un Manuel Belgrano (argentino), por ejemplo, bachiller en 1789 en Salamanca y abogado en 1793, se muestra claramente fisiócrata en sus doctrinas (la influencia de un Jovellanos se dejará sentir fuertemente en el Plata): «La ganadería podría producir más frutos que todo el oro del Perú». Otro signo es el «Partido de los franceses», nacido en Brasil aunque procedente de Portugal (Oporto, 1791; Bahía, 1797)[1]. En verdad la influencia de Francia e Inglaterra venían más por España que directamente. El fondo de todas las ideologías era un antiguo *liberalismo*. Pedro Molina (centroamericano) nos decía: «El Supremo Hacedor creó a los hombres iguales... La libertad política es absoluta... Yo nací libre, luego debo gobernarme a mí mismo»[2].

El mismo cura Hidalgo, en su «bando de Guadalajara» (6 de diciembre de 1810), lo que pide es la *igualdad* de los indios en la sociedad mexicana[3].

[1] P. Calmon, *Historia da civilição brasileira*, p. 189.
[2] R. H. Valle, *Historia de las ideas contemporáneas en Centro-América*, p. 265.
[3] V. Alba, *Las ideas sociales contemporáneas en México*, p. 20.

Influyen los movimientos enciclopedistas, el sensualismo de Condillac (Mont' Alberne y Gonçalves de Magalhâes en Brasil); el eclecticismo de Víctor Cousin; la economía de S. Mill, de Bentham; la irrupción lenta de las técnicas (Thomas Falkner en Argentina, alumno de Newton), etcétera. Las logias masónicas (piénsese, un poco después, en las *escocesas* y *yorkinas* de México, con Lucas Alamán o José María Mora) van configurando poco a poco un ambiente latinoamericano, y aunque todavía sobrenada en las estructuras coloniales significa una verdadera época de transición.

La Iglesia, absolutamente desorientada, sólo podía oponerse o apoyar los hechos consumados. Muchos miembros del clero, y aun algún obispo, tuvieron intervenciones muy importantes en los momentos de la emancipación ideológica, pero el cuerpo eclesial no podía ofrecer ninguna solución coherente.

b) El momento constitutivo de las nuevas formas nacionales se sitúa en torno a 1850, y es en esa época cuando se produce la «revolución», la «renovación» o la «ruptura» más profunda en la historia de América Latina. La constitución mexicana de 1857 es un ejemplo revelador, lo mismo que la de Colombia de 1853. Precisamente en torno a este momento deben situarse -como movimiento preparatorio- el romanticismo de Echeverría y la acción de Alberdi, y, posteriormente, de Sarmiento en Argentina, de Lastarria y un Esteban Bilbao en Chile, Sacco y José de la Luz y Caballero en Cuba, etc. Aquí se produce ya una ruptura con el pasado y se echan las bases de las nuevas conciencias nacionales. La Iglesia está siempre presente, pero en la mayoría de los casos para ser criticada y combatida como un residuo de la edad colonial, de los tiempos de la «cristiandad» .

Pero la verdadera ruptura ideológica de las minorías burguesas, de la oligarquía -no ya aristocrática, sino más bien de clase media- de criollos fue primero el krausismo -como lo ha demostrado Arturo Roig-, y después el movimiento positivista. F. Brandâo escribió en 1865 *A escravatura no Brasil,* pero es M. Lemos con su *Comte-Philosophie Positive* (1874) quien hace presente el positivismo en Brasil (su discípulo Teixeira Mendes proseguirá la obra). El positivismo, especialmente en Brasil, pero igualmente en toda América Latina, será una verdadera filosofía religiosa como lo había pensado Comte. Gabino Barreda fue alumno de Comte en París e introdujo el positivismo desde 1870 en México. P. Scalabrini fue el primer rioplatense que dio clases de filosofía positiva. En Uruguay se hace presente desde 1873 hasta 1880. El *porfirismo* lo estatuyó como el trasfondo ideoló-

gico de su Gobierno (1876-1880; 1884-1911). Junto con el positivismo, las doctrinas de Littré fueron universalmente admitidas por la burguesía liberal que gobernaba, lo cual produjo la enseñanza laica a fines del siglo XIX en casi toda América Latina. Ante la total oposición contra la Iglesia, ésta sólo respondió por la pluma de algunos excepcionales escritores, pero en general -como hemos dicho más arriba-, no habiéndose todavía tomado conciencia del estado lamentable en el que se encontraba en todos los campos, permaneció casi ausente de la palestra política o cultural.

c) El siglo XX, sin embargo, cambia lenta pero radicalmente la situación anterior. Por influencia de Bergson, de Brentano o de Husserl, del neotomismo, y, después, de Ortega, el positivismo es criticado y una posición genéricamente «espiritualista» se ampara en las cátedras universitarias, si bien no en los partidos políticos, que seguirán siendo liberales; pero poco a poco nacerán las nuevas posisiones contemporáneas: el socialismo y el marxismo, o el nacimiento de partidos de inspiración cristiana. José E. Rodó en Uruguay representa ese paso del positivismo al neoespiritualismo; Jackson Figueiredo, en Brasil, etc. El *conciencialismo* de Alejandro Korn, en Argentina, fue igualmente una reacción contra las doctrinas del siglo XIX; la actitud de Trinidad Sánchez Santos en la palestra social es también una posición desconocida en el siglo anterior. En este momento la Iglesia, poco a poco, apoyada en las experiencias de algunos «profetas» del siglo XIX, y por la renovación del cristianismo europeo, comienza a hacerse presente a la altura de los tiempos. La etapa de la «defensa de la fe» deja lugar al descubrimiento de nuevas formas de hacer «difusiva» la fe.

América Latina -por la crisis que hemos llamado de «universalización»- puede en el presente, de una manera global (al menos en sus elites, especialmente universitarias, sindicales, políticas, etc.), entablar diálogo con todas las ideologías del mundo contemporáneo, conociendo sus métodos y sus consecuencias. La «apertura» desde el mundo colonial hispánico al mundo total, o a la humanidad, se ha producido durante un siglo y medio, costando, ciertamente, muchos sufrimientos, luchas, oposiciones y vidas, pero al fin se ven los frutos (imperceptibles para el extranjero, que no puede comprender toda esta secular evolución «desde dentro»).

El protestantismo es -con respecto a la «universalización- el único y muy importante movimiento religioso de influencia extranjera (especialmente norteamericana, con respecto a lo que el protestantismo contemporáneo tiene de más dinámico, y de origen europeo, debido a las emigraciones alemanas, inglesas, etc.).

Como puede verse, las orientaciones al nivel de la *civilización* -técnicas, doctrinas económicas, etc.- vienen del mundo anglosajón (primero de Inglaterra, después de Estados Unidos); al nivel de la *cultura* y del *núcleo ético-mítico*, proceden sobre todo de Francia (tanto los movimientos románticos, positivistas, como antipositivistas). El protestantismo va unido entonces, por una parte, a la expansión, en América Latina, de la civilización norteamericana, y por otra parte a la expansión anglosajona o germana de tipo migratorio, manteniéndose por ello mismo, durante mucho tiempo, al margen de la evolución de la conciencia latinoamericana, aunque siendo uno de los nuevos elementos de la conciencia actual.

Todo esto no evitará, sin embargo, que la cultura latinoamericana sea alienante; cultura de dominación y para beneficio de los dominadores metropolitanos.

3.La secularización institucional

Puede entenderse este término como encubrimiento o significando dos conceptos diversos. En primer lugar, secularización puede significar todo movimiento *contrario a la Iglesia*, que se apropia de sus bienes o restringe sus derechos: es un sentido impropio. En segundo lugar, secularización significa la toma de conciencia de la *autonomía propia de un Estado* con respecto a la Iglesia, y la ejecución efectiva de los medios para realizar dicha autonomía. Es evidente que muchas veces el Estado realizará este proceso defectuosamente o imprudentemente, o que la Iglesia no permitirá que se produzca tal proceso o postergará su realización: en ambos casos la secularización será antieclesial.

Debe entenderse bien que el proceso de secularización no es necesariamente anticristiano, sino que, muy por el contrario, es un fruto de la teología cristiana -mientras que el anticristianismo de muchos procesos de secularización es más bien el efecto de una irregularidad (por parte del Estado o de la Iglesia) en el mismo proceso-. En América Latina la secularización se ha realizado de todos los modos posibles: desde la extrema violencia (como en Colombia o en México desde 1917 en adelante) o del todo pacíficamente (como en Chile en 1925).

Estamos, entonces, al nivel de las relaciones de la Iglesia y los Estados nacionales.

Veamos rápidamente los diversos niveles en los que dicha secularización se ha ejercido:

a) El primer momento fue el paso del *Patronato* ejercido por la Corona al mismo Patronato, pero ahora teniendo como sujeto a los jóvenes

gobiernos nacionales. La Iglesia queda un tanto a merced de políticos a veces faltos de escrúpulos, y la mayoría de las veces carentes de experiencia y prudencia. Los gobiernos liberales e incluso positivistas no renunciaban siempre a este poder sobre la Iglesia -aunque la persiguieran de hecho en todos los campos-. Sin embargo, el movimiento mismo de la secularización se opone intrínsecamente al Patronato, y poco a poco ha sido abandonado por los mismos gobiernos. En 1925 se separa la Iglesia del Estado en Chile. Un ejemplo más reciente: en 1961 el Gobierno de Bolivia renuncia al derecho del Patronato. Puede comprenderse que, con este poder, los gobiernos del siglo XIX pudieron impedir toda renovación en la Iglesia o toda oposición a sus planes.

Sin embargo, la Iglesia latinoamericana no tuvo ningún caso serio de constitución de «Iglesia nacional» como muchos políticos y algunos eclesiásticos lo intentaron en la historia del continente. Esto muestra una relativa madurez y una fidelidad a la catolicidad.

b) La Iglesia es despojada de todos los *bienes económicos* que poseía. Los gobiernos, necesitando fondos y procurando realizar una reestructuración, echaron mano de los bienes eclesiásticos -como los príncipes alemanes en la Reforma o como ocurrió en la Revolución francesa-, no sólo de las diócesis sino también de los religiosos. Bernardino Rivadavia --en Argentina- representa este paso en la secularización. No sólo intenta la constitución de una Iglesia nacional, sino que confisca bienes y pretende la reorganización de las Órdenes religiosas (1824). Lo mismo la expoliación de conventos en Bolivia (1826) o las confiscaciones de Nicaragua (1830). Mucho después en Colombia se procede a la misma expropiación de los bienes de la Iglesia (1861), y sobre todo en México a partir de 1917.

Podemos decir que la Iglesia pierde todas las propiedades agrícolas o de otro tipo que podía haber heredado de la Colonia, para verse reducida a una pobreza real, puesto que de hecho vivirá de la sola contribución de los fieles, en la mayoría de los casos. Los obispos, los sacerdotes no dependerán más de bienes raíces ni de sueldos del Estado (en la mayoría de las naciones latinoamericanas), lo que permitirá una mayor libertad en el presente.

c) Pérdida progresiva del ejercicio de los *resortes legales y políticos* del gobierno o del poder. En todo el proceso de la independencia la Iglesia interviene activamente, y esto hasta las Constituciones de la primera mitad del siglo XIX. Pero desde 1850, la Iglesia pierde casi absolutamente -de un modo real- todo poder político (lo tendrá en la medida en que un gobierno quiera concederle algún poder, pero, evidentemente, con compensaciones en otros planos). Los grupos liberales serán más opuestos a la

Iglesia, mientras que los conservadores la apoyarán según las circunstancias. A veces aparecieron en el pasado algunos partidos políticos confesionales -como, en México, el *Partido Católico* (1911)-; sin embargo, no llegaron nunca al poder efectivo. Sólo los partidos de inspiración cristiana -no confesionales-, organizados a partir de la Segunda Guerra Mundial, significan una presencia real de la conciencia cristiana en la sociedad latinoamericana, al igual que los sindicatos y las elites obreras o universitarias cristianas (estas últimas son muy activas, conquistando la mayoría en muchas elecciones estudiantiles, como en el caso de muchas universidades de Chile, Argentina, Brasil, Bolivia, Perú, etc.). La Iglesia entra así positivamente en un régimen de civilización profana, y la conciencia cristiana comienza a tomar confianza en el nuevo «modo de ser».

La primera separación de la Iglesia y el Estado se produjo en Colombia en 1853 (junto con la aceptación del divorcio). El colombiano es un pueblo especialmente sensible al problema religioso, y en toda su historia se ven -como un movimiento dialéctico- gobiernos católicos y anticatólicos, liberales o conservadores, arrebatarse el poder para cambiar la estructura del país. Es un ejemplo paradigmático del alma latinoamericana. En 1886, Rafael Núñez restablece la unión de Iglesia y Estado, terminando así el período comenzado por José Hilario López en 1849.

d) Por último, y por la influencia de Littré, la *enseñanza laica* se impuso en casi toda América Latina, aunque con fluctuaciones, y desde 1884 en Argentina y Costa Rica. Sin embargo, hay una tendencia a replantear el problema escolar y en algunos países se vuelve a la enseñanza religiosa optativa en los colegios del Estado. Las universidades católicas nacen igualmente junto a las universidades estatales, pero la teología no es aceptada en el rango de las «ciencias».

En algunos países la Iglesia ha comprendido la importancia de trabajar dentro de una doctrina de libertad de conciencia que no sea por ello meramente laicista. Se tendería, en ese caso, no a la utilización de los organismos estatales para los fines de la Iglesia (que sería la actitud del régimen de cristiandad), sino la libertad efectiva de una formación de la conciencia religiosa dentro de las estructuras educacionales del Estado (régimen pluralista de una civilización profana, pero respetuosa del problema de la religión y no contraria por principio, como el laicismo).

En el campo de la enseñanza, la Iglesia descubre nuevos medios, como la radio, las publicaciones, los diarios, etc.

La secularización produce lentamente la libertad de conciencia, lo que significa para la Iglesia el descubrir y crear nuevas maneras para cumplir su labor en la sociedad pluralista. El protestantismo, en cambio, encuentra

su posibilidad de existencia en esta secularización. Ello agrava un tanto, en el comienzo, las relaciones entre Protestantismo e Iglesia, por cuanto son los gobiernos liberales, laicistas y positivistas los que luchando contra la Iglesia abren las puertas al protestantismo. Sin embargo, con el tiempo, el protestantismo adquirirá una estructura mucho más nacionalizada y la Iglesia -adaptándose paulatinamente- podrá entablar un diálogo ecuménico.

4.Crisis del «catolicismo popular»

Al final del capítulo II habíamos indicado que el *catolicismo popular* no es una religión mixta; de manera más adecuada debe decirse, simplemente, que es la religiosidad de un pueblo todavía en la cristiandad. Por ello, al desaparecer la cristiandad, la religiosidad de esa forma *cultural* no tendrá más ámbito para su ejercicio y desaparecerá igualmente.

El cristiano militante en Latinoamérica, hoy, sobre todo cuando ha vivido dentro de la experiencia del ideal de la «nueva cristiandad» (1930-1962), sufre en su propia conciencia un doloroso paso de un tipo de religiosidad apoyado en la cristiandad (al menos como ideal futuro) a otro tipo de religiosidad que debe ser ejercida en una sociedad pluralista, secular. Es una crisis de *transición* a nivel de la espiritualidad, de la teología pastoral, de las instituciones eclesiales, de las maneras de cumplir la misión de laico, sacerdote, obispo. Por lo general, aunque la cuestión es sumamente debatida entre los teólogos latinoamericanos en el presente (en Argentina, en torno al equipo de investigación sobre el «catolicismo popular»; en Ecuador, en el IPLA; en México, en Cuernavaca; en Perú, en los grupos universitarios, etc.), falta la visión universal e histórica que resumidamente expondremos a continuación[4].

El siglo XIX es la agonía de la cristiandad colonial. Una composición poética popular nos muestra claramente el fin de una época:

«Ya la religión se acaba, / virtudes y devociones;
dan el grito a las pasiones, / alza el capricho la espada.
Ya no hay Papa Santo en Roma; / que nos conceda una gracia.
¡Ay, qué terrible desgracia!
Ya no hay rey, ya no hay corona, / sólo la guerra se entona;
ya no hay virtudes, no hay nada, / esto es en una palabra.
Ya no hay obispos, no hay curas, / de esto nadie tenga duda.
Ya la religión se acaba...»[5].

---

[4] Véase mi obra *Para una historia del catolicismo popular en Argentina*. cap. I: «El catolicismo popular en la Iglesia mediterránea»; cap. II: «La religiosidad popular amerindia»; cap. III: «El catolicismo pupular hispano y latinoamericano».
[5] O. di Lullo, *Cancionero popular de Santiago del Estero*, UNT, Baiocco, Buenos Aires 1940, p. 92.

A partir de la guerra de la independencia puede verse el estado cada vez más precario de la cristiandad colonial. Dicha guerra fue continuada luego como guerra de la organización nacional. La Iglesia y la masa creyente del «catolicismo popular» fueron a la deriva. Es efectivamente el fin de una época, la del «catolicismo popular» como expresión adecuada de la fe masiva y cultural de la cristiandad, aquella lejana cristiandad que surgió con Constantino en el siglo IV d. J. C., y que, después de larga evolución, atravesando la cristiandad medieval latina e hispánica, floreció en América Latina y entró en crisis irreversible desde comienzos del siglo XVI.

¿Cómo surgió la religiosidad del «catolicismo popular»? El hecho es bien conocido pero poco estudiado, incluso en Europa, donde el fenómeno tuvo su origen y de donde vino a América (aunque hoy los europeos hayan olvidado el origen de ese legado). Israel tuvo su «judaísmo popular», la religión practicada por el pueblo judío durante el reino fundado desde Samuel y David. Además, del culto oficial del templo y de las exigencias de la Ley, el pueblo se desviaba a las idolatrías, los cultos mágicos, etc. Los profetas echaban en cara al pueblo su culto a los ídolos extranjeros (por ejemplo, en Judit 8,18).

El cristianismo preconstantiniano, en cambio, poseyendo una vitalidad litúrgica adaptada a las exigencias de las diversas comunidades, no tuvo necesidad de *pia devotio*, en la cual la masa insatisfecha de religiosidad debiera ir a buscar un sustituto. Antes de Constantino, el cristianismo (anterior a la cristiandad) no tuvo «catolicismo popular», sino sólo «religiosidad cristiana» viviente, diferente de comunidad a comunidad, de diócesis a diócesis, de Iglesia a Iglesia, de Oriente a Occidente...

Con Constantino se unifican las liturgias, los ritos; las masas del Imperio entran en la Iglesia; los mercados son ahora las basílicas. Junto a una liturgia ya no comprendida por la comunidad multitudinaria aparecen devociones supletorias de la masa popular en la cristiandad: el «catolicismo popular» bizantino, latino. Así la pagana fiesta de la *Natalis Invicti* del sol va a significar el nacimiento de Jesús, Sol de justicia, el 25 de diciembre (fecha en la que efectivamente el sol comienza a manifestarse más tiempo en los días más largos del año que van hacia la primavera). El «catolicismo popular» europeo latino tomará en España características especiales, debido a las influencias visigodas, árabes y a la idiosincrasia de la primitiva provincia romana *Hispania*.

Por su parte el indio tenía su religiosidad primitiva, cuyo recuerdo todavía perdura hoy de manera viviente, por ejemplo en la región inca.

«Pachamaná Santa Tierra	(Facha mama, Santa Tierra,
caita cocata regalaskaiki	de esta coca te regalo.

¡Amas apihuaspa!	¡No me hagas mal!
Pacha Santa Tierra	Madre Santa Tierra,
Amas apihuaspa,	no me hagas mal,
Ucui orco maicha»[6].	por todo el cerro).

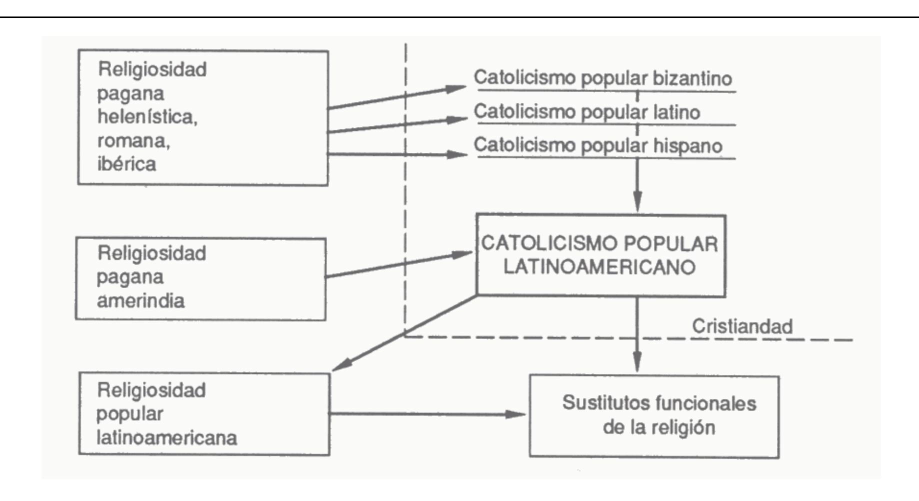
Cuando la devoción de la cristiandad por la Virgen choque con esa religiosidad prehispánica se producirá una cierta mezcla, como por ejemplo esta invocación:

«Pachamamita, Santa Tierra,
Virgen, ayúdanos»[7].

Así nacen las devociones populares a las Vírgenes de Guadalupe, Copacabana, Luján, etc.; devociones que tienen las mismas características que los grandes santuarios de Constantinopla, Polonia, Alemania, Francia o Santiago de Compostela en España.

A la desaparición de la cristiandad se suma el despoblamiento del medio rural por una constante y creciente emigración a las ciudades. El «catolicismo popular» de tipo rural y de origen colonial se refugiará primero en las ciudades como supervivencia de una época superada, para después, en el presente, derivar en los sustitutos funcionales secularizados de la religión. Para mejor comprender todo el proceso proponemos un esquema:

ESQUEMA REPRESENTATIVO DE LA CONSTITUCIÓN Y POSIBLE DERIVACIÓN DEL «CATOLICISMO POPULAR"



[6] J. A. Carrizo, *Cancionero popular de Salta*, UNT, Baiocco, Buenos Aires 1933, páginas 698-699.
[7] Id., *Cancionero popular de Jujuy*, UNT, Violetto, Tucumán 1934, p. CV.

En la cultura latinoamericana del siglo XX, proceso que se acentúa desde la década del 60, la ciudad secular despoja cada vez más a nuestra sociedad de la ambigua unificación entre los valores meramente culturales profanos y los religiosos, unidad propia de la cristiandad. El «catolicismo popular» se convierte así, a veces, en una mera *religiosidad popular* (tal como diversos santos o santas populares que significan sólo la divinización de muertes fuera de lo común, en apariencia de milagrosa incorrupción, etc.), pero aún más masivamente (gracias a los medios de comunicación técnicos de nuestra época: revistas, diarios, televisión) los sustitutos de la religión, tales como los horóscopos.

Pocos son, sin embargo, todavía, los que se abren a una vida sin lugar ninguno para lo religioso. Más aún, a veces se ve cómo ciertas devociones urbanas y posteriores a la cristiandad (como la de San Cayetano en Buenos Aires) poseen todavía una ferviente masa. Este último caso sería un postrer momento del «catolicismo popular» que como restos de la cristiandad (en ese caso, de inmigrantes españoles e italianos) no se han abierto plenamente a la ciudad secular. Es una época nueva que no ha superado sus contradicciones. El hombre solitario de las ciudades, de la civilización universal y secularizada, siente sin embargo que, sin fundamento, su existencia cae en el absurdo del sinsentido. Habiendo dejado atrás la cristiandad, habiendo también dejado de lado (por su espíritu cientificista) la mera religiosidad, no puede sin embargo afrontar resueltamente el «sinsentido». Recurre a los sustitutos funcionales de la religión, que son, como su nombre indica, sustitutos, muletas de un hombre inválido. En el horóscopo, el hombre cotidiano lee y cree que su destino está de alguna manera prefijado, actitud mítica antihistórica que pretende tornarnos inocentes de nuestros compromisos y que ante el terror del futuro desconocido prefiere volver a la seguridad arquetipal de la necesidad físico-natural del hombre primitivo.

La desaparición del «catolicismo popular» es un hecho cultural además de religioso y pastoral. La secularización no sólo de las instituciones sino de la vida íntima de cada hombre sigue su camino irreversible. Esto plantea ya, globalmente, toda la cuestión de una pastoral misionera y profética para una ciudad secular, posconstantiniana, postridentina, y en América Latina, poscolonial. Los acontecimientos ocurridos estos últimos años nos darán materia para una reflexión a la luz de la fe, para una interpretación que nos permita vislumbrar un sentido en el aparente caos de las líneas que se dibujan. Dentro del bosque sólo se ven árboles; es necesario tomar distancia para ver la situación del bosque, para descubrir numerosos senderos, para conocer el sentido de cada árbol. La historia, aun de lo más próximo, es esa visión analógicamente profética que *busca un sentido*, en especial cuando es

historia de la Iglesia practicada como teología a partir de una fe viviente, *el buscar el sentido que tiene para Dios*.

En el presente, pastoralmente, se deberá adoptar una posición equilibrada y realista. Por constituir, de hecho y todavía, el catolicismo popular una expresión de la comprensión cotidiana de la vida del pueblo latinoamericano, no puede despreciárselo con actitud de elite aristocrática y alienada en una ilustración ahistórica, abstracta, europeizante. Habrá que saber despojar al catolicismo popular de todas las estructuras inauténticas que retardan el proceso de plena evangelización, y desde esa conciencia popular habrá que lanzar el proceso de liberación. La conciencia popular se «reviste» de diversos gestos; uno de ellos, despreciado por el liberalismo europeizante de las mismas minorías católicas, es el catolicismo popular. No se deberá, sin embargo, aceptar ese espontaneísmo -como diría Franz Fanon- popular y dejarlo tal cual es: es necesaria la crítica profética para que la religiosidad popular se ponga en marcha hacia un nuevo tipo de humanidad.

II. GRANDES ETAPAS DE LA HISTORIA DE LA IGLESIA EN AMÉRICA LATINA POLÍTICAMENTE NEOCOLONIAL

La Iglesia de América Latina queda absolutamente aislada y debe realizar sola una experiencia capital de su historia. En todo este proceso ha atravesado una verdadera «noche de la historia», y de ella ha salido profundamente purificada y pobre, pero adaptada a la nueva situación.

1. Sexta etapa. La Crisis de las guerras de la independencia (1808-1825)

En la labor de la independencia, la Iglesia -sobre todo el clero y los religiosos, ya que el episcopado adoptará una posición ambigua- realizó una labor esencial. Siendo de hecho el clero lo más culto en América Latina a fines del siglo XVIII, su actitud era capital para la revolución. Esto explica que en un primer momento todos los gobiernos no hayan tomado medidas importantes de secularización. Pero inmediatamente se ve la falta de miembros, la desorganización, la división, el cansancio por tan exasperante activismo. Desde 1820 comenzarán las primeras medidas contra la Iglesia; ya en 1815, el tirano doctor Francia, en Paraguay, combatió a la Iglesia, pero ello se debe más a su despotismo que a razones objetivas.

Nos extenderemos más particularmente sobre este período, por cuanto además de ser el nacimiento de las nuevas naciones significó para la Iglesia -generosa hasta la heroicidad- enormes e irrecuperables pérdidas, sobre todo de sus profesores de teología, comunidades religiosas, seminarios, parroquias, obras eclesiales en general.

Esta crisis y la actitud europea -en franca crisis misionera- explicará toda la historia posterior hasta el comienzo del siglo XX.

*a)*Actitud del episcopado

Veamos rápidamente la postura del episcopado en cada nación.

En *México*, el obispo fray Antonio de San Miguel -de Michoacán- reunía un grupo de economistas legalistas que pueden incluirse entre los antecedentes de la revolución. Sin embargo, Linaza (México), Primo Feliciano Marín (Monterrey), Llanos (Chiapa) y Estévez (Yucatán), especialmente Manuel Ignacio González del Campillo (Puebla) obraron de manera indiferente o francamente contraria a la primera revolución. Sin embargo, la segunda guerra de la independencia -gracias a la postura liberal del Gobierno español de 1820-, hizo inclinar al episcopado hacia el bando de los patriotas, especialmente por la acción del canónigo Monteagudo (1821).

En *Perú*, desde 1809 comienza en movimiento de la independencia. La primera sublevación tuvo lugar en Pumacagua. Don José Pérez y Armendáriz (Cuzco) no se opuso a los insurgentes, por lo que, aplastada la rebelión, el obispo fue depuesto por Fernando VII. Los restantes obispos peruanos apoyaron a los realistas contra la independencia; Silva y Olave, Carrión y un Goyeneche tuvieron cordiales relaciones con los vencedores patriotas. Sin embargo; podemos decir que la Iglesia de Perú comprendía que con el fin de la Colonia perdería su predominio en Sudamérica, además que, por su fuerte y rica organización española, los grupos patriotas veían más estructurada la oposición. Fue, sin embargo, la dignidad de San Martín la que conquistó la confianza: «Yo llamo substancia de lo sucedido a la realización de la libertad e independencia del Perú, ya establecida como veis. Llamo modo, lo prodigioso de su triunfo de una pequeña porción de gente, venida de suma distancia, desnuda, mal provista, mandada por media docena de generales, humanos, llanos, pacíficos, sin más artillería que un cañón: sobre un ejército doble o triple, situado en su territorio...» (obispo Orihela, febrero de 1925, *Pastoral al pueblo y clero*, refiriéndose al ejército de San Martín formado originariamente en Mendoza).

En el Plata la situación fue un tanto diversa. En *Argentina*, Lué, el obispo de Buenos Aires, se mostró contrario a la Primera Junta, y sin embargo no se opuso una vez constituida, muriendo en 1812. Orellana (Córdoba) se unió en cambio al movimiento contrarrevolucionario encabezado por Liniers, y fue desterrado en 1818. Videla del Pino (Salta) fue desterrado por Belgrano por actuar para el grupo realista. De este modo todo el episcopado desapareció de Argentina desde 1812. En *Uruguay* no había obispado. En *Bolivia* Moxó y Francolí (Charcas) adoptó una posición moderada y conciliadora, y aunque recibió triunfalmente a las tropas libradoras de Buenos Aires, fue igualmente destituido desde 1816. Mientras que Remigio de La Santa y Ortega (La Paz) era convencido realista, huyendo a España en 1814. En Santa Cruz estaba Javier de Aldazábal, y aunque aceptó la revolución murió en 1812 dejando vacante su sede hasta 1821. En *Paraguay* el dictador Francia depuso a Antonio Roque de Céspedes alegando su demencia.

En *Chile* el vicario capitular, don José Santiago Rodríguez Zorrilla, era realista, y el obispo de Concepción -Diego Antonio Martín de Villoria- apoyó en 1813 la contrarrevolución realista, y en 1815, ante el triunfo de los patriotas, huyó a España.

En *Ecuador*, muy por el contrario, la Segunda Junta tuvo por presidente al obispo, don Cuero y Caicedo, quien presidió igualmente el Congreso Constituyente. De él dice Torrente: «El reverendo obispo don Juan José Caicedo fue uno de los enemigos más terribles que se presentaron a la causa del rey. A sus pastorales y predicaciones revolucionarias se conmovió una gran parte del clero, y escudados algunos religiosos con las indulgencias que dicho prelado concedía a los que salían a defender la patria y la libertad, se pusieron sobre las armas y, formando partidas ambulantes, se dedicaron a hostigar a los realistas y a aumentar las fuerzas de los que sostenían la independencia»[8]. El obispo de Cuenca, Andrés Quintilián, era por el contrario un convencido realista y luchó contra la independencia.

En *Colombia* el obispo de Santa Fe de Bogotá, don Juan Bautista Sacristán, no fue aceptado en un primer momento, y después, adoptando una postura conciliadora, se le dejó gobernar su diócesis; murió en 1817. Igualmente, el obispo de Santa Marta, Sánchez Serrudo, murió en 1813. Carrillo (Cartagena) fue expulsado en 1812 porque no aceptó a la Junta Revolucionaria. El obispo de Popayán, don Salvador Jiménez de Enciso Padilla, tomó posesión en 1818, dio muestras de una conversión manifiesta y profunda y significó para la revolución su mejor fundamento.

[8] Cit. por Vargas Ugarte, *El episcopado en los tiempos...*, p. 84.

Escribió a Pío VII en abril de 1823 informándole positivamente de los nuevos gobiernos. La actitud de Bolívar -aunque política- fue muy prudente y respetuosa.

En *Venezuela*, Coll y Prat, obispo de Caracas, aceptó la independencia y sirvió de intermediario entre los revolucionarios y la Iglesia venezolana. En Guayana, el obispo no llegó a ser consagrado hasta 1829. Santiago Hernández Milanés aceptó la independencia, y murió en 1812. Cuando Coll y Prat fue llamado a España, Venezuela no tuvo ningún obispo.

En *América Central*, por último, el obispo Casaus y Torres (Guatemala) atacó al movimiento emancipador con una pastoral muy intransigente.

Como puede verse claramente, los obispos en general, habiendo sido nombrados por el sistema de Patronato, permanecieron más partidarios del Rey que de los nuevos gobiernos. Pero, sobre todo, como se ha visto con los ejemplos expuestos, la desorganización del cuerpo episcopal es total, lo que significará la ausencia de ordenaciones sacerdotales y religiosas, la clausura de seminarios, el robo y destrucción de archivos, la desconexión de cada parroquia, de cada país.

Así como la «cristiandad medieval» perdió su unidad por la constitución de las nacionalidades -pero a través de cuatro o cinco siglos-, así América Latina (la «nueva cristiandad», como la llamaba Toribio de Mogrovejo) pierde su unidad en sólo un decenio. Los obispos, en el período colonial, tenían conciencia de penenecer a una nación; de ahí que fácilmente un obispo de México fuera nombrado en Perú, o del Río de la Plata se fuese al norte. Ahora cada Iglesia se convertirá en una isla y casi durante un siglo no habrá más comunicación. Esta crisis es mucho mayor que la provocada por la Revolución francesa para la Iglesia de Francia, por cuanto la cercanía de Roma, la presencia numerosa de «cristiandades» no afectadas, permitirían en poco tiempo la reconstrucción. Muy por el contrario, América Latina, que había «mamado de España su alimento vital», produciendo el movimiento emancipador, debía ahora reconstruir sola, y *sín ninguna ayuda extranjera*, todo el edificio en ruinas; pero, como se verá, en vez de paz y orden el siglo que sigue a estos acontecimientos será de guerras fratricidas o guerras ideológicas inspiradas en doctrinas anticristianas. La Iglesia desorganizada, con el tiempo, se anemizará aún más.¡No podía ser de otro modo!

*b)*Actitud del clero

Los sacerdotes, elemento vital de la Colonia, en contacto directo con el pueblo, la aristocracia y los indios, significaron, sin lugar a dudas, el

respaldo más profundo de la revolución. Los patriotas, los revolucionarios criollos, eran minorías insignificantes sin auténtico apoyo popular -al menos en su comienzo-, en el campo. Sólo el clero tenía la doble cualidad de poseer una cultura suficiente y un amplio campo de «contacto». Su posición era esencial para el movimiento emancipador.

En *México*, de los ocho mil sacerdotes, seis parecen haber apoyado la causa emancipadora[9]. Son bien conocidos el padre Miguel Hidalgo y José María Morelos -ambos curas párrocos-, que dirigieron el levantamiento de los indios, lo mismo que los padres Izquierdo y Magos. En 1815 se contaban ya 125 sacerdotes fusilados por los realistas españoles. El convento agustino de México fue uno de los primeros focos revolucionarios en el primer período de la independencia; descubiertos, fueron expatriados. El presbítero José María Mercado -conocido por su virtud y responsable de la casa de ejercicios de Guadalajara- abrazó decididamente la causa de la independencia. Monteagudo, Pimentel, Arcediano de Valladolid, son personas fundamentales para entender los primeros momentos de la revolución.

En *Perú*, actuaron muchos religiosos en el levantamiento de Pumagua. Sin embargo, puede decirse que fue en el virreinato donde el clero fue menos ferviente en apoyar la revolución.

En *Argentina*, por el contrario, la acción del clero fue decisiva, y no sólo apoyó el movimiento, sino que fue una de sus causas. Fray Ignacio Grela era uno de los que protestaron por la elección de Cisneros como presidente de la Junta. En la petición presentada al Cabildo para el nombramiento de una nueva Junta hubo 17 sacerdotes que firmaron. El deán Funes de Córdoba hace fracasar la contrarrevolución de Liniers -contra su propio obispo-. Fray Luis Beltrán -capellán del ejército de San Martín- organizó con las campanas de algunos conventos la construcción de los cañones que llevarían a la libertad a Chile -se llama «el primer ingeniero del ejército libertador». ¡En la Asamblea de Tucumán -9 de julio de 1816- donde se firmó el acta de la Independencia, de los 29 firmantes (diputados de las provincias) 16 son sacerdotes catóIicos!

En *Uruguay*, Vigodet escribía al obispo Lué y Reiga de Buenos Aires: «En vano sacrificaría mis desvelos para restituir el orden y tranquilidad perdidos en la Banda Oriental... Si los pastores eclesiásticos se empeñan en sembrar la cizaña (se refiere a la revolución emancipadora)... ésta es la conducta casi general de los párrocos y eclesiásticos seculares y regulares que se sirven de la cura de almas en esta campaña»[10]. El clero uruguayo

[9] Cf. Tormo, *Hist. Relig. de América* (inédito), III, p. 360
[10] Cit. en *ibíd*. 17.

tomó la misma actitud que el argentino. Lo mismo en *Bolivia*, con gran descontento de Coyeneche.

En *Ecuador*, la noche de 1809 en que se decidió lanzar el «primer grito» de revolución estaban tres sacerdotes, y al final de la reunión se cantó la *Salve Regina*. El padre Rodríguez -profesor de Teología en el seminario- fue el autor del proyecto de Constitución que fue aprobado (documento republicano, y dentro de las más modernas corrientes filosóficas y políticas del siglo XIX). La reacción realista significó la expulsión de muchos clérigos patriotas.

En *Colombia*, en el levantamiento de julio de 1810 tomaron parte tres miembros del capítulo metropolitano y varios presbíteros -Morillo, realista, encarceló a varios sacerdotes por sus actitudes revolucionarias-. En «El Calí», fray Joaquín Escobar fue el presidente. El convento dominico de Chiquinquirá -como centenares de otros en América Latina- determinó entregar al Gobierno todos los bienes en común y particular, y entregó el dinero y las alhajas de oro para ayudar al nuevo Estado.

En *Venezuela*, en cambio, el clero estuvo más dividido. José Cortés de Madariaga, canónigo, tuvo una importante actuación en la Junta Suprema de 1810. En el Congreso de 1811, en Caracas, donde se declaró la Independencia, tomaron parte nueve sacerdotes.

En *América Central* el clero fue activo en ambas partes. El sacerdote José Castilla reunía en su casa la «Tertulia patriótica» de Guatemala, una de las causas próximas al movimiento emancipador. En el convento de Belén se realizaban reuniones secretas revolucionarias; cuando el capitán general lo supo, fueron severamente castigados los participantes. El padre José Matías Delgado inspiró el movimiento en El Salvador. En la reunión de la Asamblea de Guatemala de 1821, fue el canónigo doctor José María Castilla el primero en votar por la proclamación de la independencia, donde firmaron 13 sacerdotes entre los 28 presentes. El sacerdote doctor Simón Cañas hizo incluir los derechos de los ciudadanos de las poblaciones de color, «nuestros hermanos esclavos», los llamaba.

Como puede observarse, la actuación del clero fue decisiva. Sin embargo, el hecho de que la revolución tuviese, en varias partes, dos momentos, y que en toda Latinoamérica se sucediesen después gobiernos opuestos, hizo que el clero -lo más influyente de la sociedad- fuera perseguido ya por un grupo, ya por otro. Expulsiones, muertes, cárceles, desorientación, activismo y nerviosismo desenfrenado -y esto durante muchos decenios- alejaron a los sacerdotes de su cargo pastoral. La trágica situación exigía tomar una postura de «compromiso»; pero dicho «compromiso» era la causa de la fatiga, el aniquilamiento, la desorga-

nización y la falta de continuidad en la labor sacerdotal. ¡Los sacerdotes guerreros o políticos difícilmente podían retornar a la antigua vida de apostolado! ¡He ahí una situación inevitable, por la cual la Iglesia habría cumplido su misión inmolándose hasta la extinción de sus fuerzas!

*c)*Actitud de los nuevos gobiernos

La posición general de todo ellos fue la siguiente: siendo las minorías revolucionarias -no el pueblo- de formación más o menos liberal, sintiéndose, sin embargo, en este primer momento, profundamente católicos (y hasta intolerantes hacia toda otra religión), adoptaron medidas disciplinarias y económicas, en la línea del *Patronato* que se atribuían, que arruinaron más aún a la ya desorganizada Iglesia que había atravesado la crisis de la independencia. Todo este período -y el siguiente (1825-1850)- será más conservador que liberal en su fondo. ¡No puede producirse una ruptura tan capital en sólo algunos años!

La política general seguida por los nuevos gobiernos fue la de entablar relaciones directas con Roma. Como veremos, Roma está comprometida con Madrid y la Santa Alianza, pero poco a poco tomará sus libertades. Con esto se perseguían dos fines: el primero, el reconocimiento indirecto de la independencia, cuyo valor moral era esencial; el segundo, la subordinación oficial y real de la Iglesia por el sistema de Patronato nacional, por cuanto los gobiernos patriotas no podían permitir que España hubiera ejercido el *Patronato* y ellos no; era una cuestión de poder y de prestigio.

En *México*, el carácter religioso y popular de la revolución se dejó ver en la Constitución de Apatzingan (1814): «La religión católica, apostólica, romana es la única que debe profesar el Estado» (primer capítulo); «...la calidad de ciudadano se pierde por crimen de herejía, apostasía y lesa nación. Los transeúntes serán protegidos por la sociedad...con tal que reconozcan la soberanía e independencia de la nación y respeten la religión católica, apostólica y romana» (tercer capítulo). Aun cuando Iturbide consigue la independencia (1821), el liberalismo de la Corte española inclina a la Iglesia, en masa, por la causa de la independencia. El Gobierno toma entonces una actitud conservadora. La *Gaceta* del Gobierno, de Guadalajara, (11 de julio de 1821) dice: «...En favor de la Independencia no podemos hacer mayor apología que afirmar que con ella se salva en este reino la religión católica apostólica romana, vulnerada en los diarios de las Cortes últimas de 1820» (en España)[11]. El abate Pradt -que anhelaba la posibilidad de dirigir la Iglesia mexicana (único ejemplo de este tipo en

[11] Tormo, *ibíd*., p. 75.

América Latina)- proponía liberar a la Iglesia de México de toda obediencia a Roma, y parecería haber influido en las medidas tomadas en 1821 -supresión de conventos, confiscación de bienes, etc.- José María Luis Mora propuso la separación total de la Iglesia y el Estado; sin embargo, en la década 1820-1830 los dos partidos más importantes eran: el de los eclesiásticos que consideraban extinguido el *Patronato* -y con ello la Iglesia recuperaba su libertad-, y el de los políticos, que pretendían ejercer siempre el *Patronato* Real.

En *Perú*, San Martín se arrogó los poderes *patronales* hasta de modo abusivo, y, sobre todo, la actuación de Monteagudo fue aún más negativa. El anciano obispo Las Heras decidió su retiro. Disponían de los diezmos eclesiásticos, suspendían a los curas españoles, se cerraron los noviciados de los religiosos y se prohibía profesar antes de los treinta años; se imponía a las Órdenes un impuesto especial para las necesidades de la nación, etc. Cuando en 1826 se despojaron los conventos, éstos fueron devueltos poco tiempo después por los malos resultados de tal operación. El *Patronato* fue íntegramente ejercido por el Gobierno del Perú.

En *Argentina*, la religiosidad de un Belgrano, o de San Martín y Pueyrredon -algo política- contrataba con el liberalismo de un Castelli y, más tarde, de un Bernardino Rivadavia. Fueron 17 los sacerdotes a quienes fue retirada la licencia de confesar por mantenerse todavía en la posición realista. Fueron 17 clérigos y 32 religiosos quienes fueron expulsados del país por el mismo motivo. La injerencia del Gobierno en la vida de los conventos quebrantó aún más la ya indisciplinada vida religiosa. En la Asamblea de 1813 el Gobierno se atribuye todos los poderes *patronales*; los hospitales religiosos pasan a manos de los seglares; la Inquisición es suspendida; se reglamenta la administración de los diezmos; se declara independientes de toda autoridad extranjera a los religiosos; se derogan todas las excepciones y por ello mismo el obispo es la única autoridad eclesial; no pueden profesar menores de treinta años, etc. Sin embargo, eran doce los sacardotes presentes en dicha Asamblea, y en el artículo 19 dice: «La religión católica, apostólica y romana es la religión del Estado». El proyecto fundamental de reforma del clero fue presentado en octubre de 1822, bajo el respaldo de Bernardino Rivadavia: abolición del fuero personal del clero, abolición del diezmo, supresión de conventos de menos de dieciséis miembros, etc. La posición liberal dominó Argentina por algún tiempo e hizo fracasar la misión Muzi en este país.

En *Paraguay*, el tirano Francia dominaba. Era doctor en Derecho Canónico por la Universidad de Córdoba del Tucumán, pero no había recibido las órdenes mayores.

En *Chile*, tanto en 1812 como en 1818, la religión católica era la oficial del Estado; la de 1812 más liberal, la de 1818 más conservadora. En este Clima O,Higgins, y sobre todo Cienfuegos, hicieron posible la misión Muzi. Sin embargo, desde 1823 el clima cambia -por influencia de Buenos Aires- y se comienza la secularización: confiscación de los bienes de los religiosos, supresión de conventos de menos de ocho miembros o cuando hubiere dos en una ciudad, etc. Hasta 1827 la política seguida se inspirará en la del Plata.

En *Bolivia*, en agosto de 1825, se decide la reforma de los religosos. Tanto Bolívar como Sucre quisieron entablar relaciones con la Santa Sede.

En *Ecuador*, Bolívar se mostró sumamente prudente. En el artículo primero de la Constitución de la provincia de Cuenca, dice: «La religión católlica, apostólica y romana será la única que adopte la República, sin que ninguna otra en tiempo alguno pueda consentirse bajo ningún pretexto...» Nada, en los primeros tiempos de la independencia, mostró la influencia del sector liberal en Quito.

En *Colombia* y *Venezuela* -área donde trabajó especialmente el gran patriota Bolívar- el problema religioso fue una de las causas de la separación de ambas naciones (pues son el fruto de la divisin de la *Gran Colombia* de Bolívar). En 1811 todos los jefes de la independencia juraron «defender con sus personas y con todas sus fuerzas los Estados de la Confederación venezolana y conservar y mantener pura e ilesa la Santa Religión Apostólica Romana, única y exclusiva de estos países». El mismo Libertador había jurado sobre el *Monte Sacro* -en Roma, cuando conoció personalmente a Pío VII en 1805-: «Juro por el Dios de mis padres... y juro por mi patria, que no daré descanso a mi brazo ni reposo a mi alma hasta que no haya roto las cadenas que nos oprimen por voluntad del poder español». En 1814 se expropiaron las alhajas de algunos conventos para subvencionar los ejércitos patriotas, por orden de Antonio Nariño. En 1817, Bolívar manifiesta su voluntad de hacer elegir los obispados vacantes, como «en los siglos más luminosos de la Iglesia». En el Congreso de Antofagasta del 3 de enero de 1829 se ve una vez más el deseo de entablar directamente relaciones con la Santa Sede.

En *Venezuela*, las corrientes masónicas se comenzaron a organizar desde 1820, no así en Colombia. Aunque el obispo de Mérida, monseñor Lasso, vio que la Iglesia se beneficiaría con la separación de la Iglesia y el Estado, Bolívar reivindicó una vez más el poder patronal del Estado en el Congreso de Cúcuta de 1821. En 1822 y 1823 se enviaron misiones a la Santa Sede que no sólo pensaban arreglar el problema de un Concordato, sino también comenzar nuevamente *la misión entre los indios*;

sin embargo, fracasaron. La Ley del *Patronato* fue firmada el 28 de julio de 1824. En 1826, el matrimonio «toca exclusivamente a los juzgados y tribunales civiles». El 26 de julio se clausuran los conventos con menos de ocho miembros.

En América Central, en *Guatemana*, por ejemplo, «La religión de las Provincias Unidas es la Católica, Apostó1ica y Romana, con exclusión de todas las demás» -juramento de fidelidad en junio de 1823.

Debe aquí indicarse que toda la crisis de la emancipación neocolonial que vivió el continente hispanoamericano no tuvo la misma significación ni para el Caribe ni para el Brasil. En el Caribe, tanto *Cuba* (que sólo se independizará de España en 1898), como *Santo Domingo* (que desde 1822 hasta 1844 estuvo ocupada por Haití) y *Puerto Rico* (que apoyada por Estados Unidos se independiza con Cuba de España, pero pasa a ser uno de los estados de Norteamérica) la situación no se modificó fundamentalmente, ya que el Patronato hispánico continuó gobernando soberanamente a la Iglesia de las islas.

En *Brasil* la habilidad política del rey de Portugal originó la creación del Imperio del Brasil bajo Pedro I, permitiendo así a la gran colonia lusitana alcanzar de hecho la independencia sin crisis ni guerra. Esto explica la actividad constitucional de Brasil, su coherente política extranjera y la lenta conquista de la cuenca del amazonas, *tierra de nadie* en el siglo XIX, Mientras sus convencinos (Venezuela, Colombia, Ecuador, Perú, Bolivia, Paraguay, Argentina y Uruguay) se desgastaban en la lucha por la organización nacional, Brasil avanzaba hacia el poniente; una verdadera «conquista del lejano oeste». La República, a finales del siglo XIX será para Brasil un momento maduro de su progreso.

Como resumen de todo este período inicial de las nacionalidades, podemos decir que la Iglesia sufrió la más grande de sus crisis, y al mismo tiempo que los Estados políticos comenzaban una nueva etapa en la que deberían buscar su nuevo «modo de ser». Los gobiernos, aunque de inspiración liberal, eran conservadores en su fondo, y las medidas antieclesiales tomadas no significaban una persecución, sino *reformas* -como se las Ilamó en su época- que los gobiernos realizaban en el uso del Patronato. Vemos una y otra vez repetir la misma fórmula de «Iglesia católica, apostólica y romana», lo que nos muestra que la transformación de fondo no se ha realizado todavía, y la aspiración de todos los gobiernos es ser reconocidos por el papado, mirado desde América como la mayor fuerza espiritual europea.

2.Séptima etapa. La crisis se ahonda (1825-1850)

Este período. aunque con excepciones, será menos liberal que el anterior, sobre todo en cuanto a las medidas tomadas por Roma. que trataremos conjuntamente aquí. Al mismo tiempo, sin embargo, se comienza a gestar la verdadera revolución institucional e ideológica. Es, entonces, un momento de pacificación y de lenta organización de los nuevos grupos que dominarán en los cincuenta años siguientes.

*a)*Antecedentes de la actitud de la Santa Sede[12].

Desde Europa las fases de la emancipación fueron cuatro:

1.-Desde la renuncia de Bayona (1808) hasta la restauración de Fernando Vil. Miranda comienza su movimiento en 1808, y bien pronto descubren los patriotas la necesidad de un contacto directo con la Santa Sede; sin embargo, dicho contacto es difícil, pues España lo impide, Pío VII proyectó una encíclica al clero latinoamericano en pro de la revolución. en 1813. El papado, sin embargo, no podía todavía conocer directamente la situación americana.

2.-La restauración de Fernando VII (1814-1817) producirá un retroceso del movimiento de emancipación -hasta tal punto que sólo Argentina permanecerá independiente, después de la expedición de Morillo contra Nueva Granada-. Es Güemes -un caudillo de Salta (Argentina)-, el que permite reorganizar la expansión de la emancipación. La Santa Sede nombra 28 nuevos obispos para 38 sedes -entre 1814 y 1820-, aunque muchos no llegan a su destino, y muy pocos se hacen cargo de sus funciones. La encíclica *Etsi Longissimo* (30 de enero de 1816) de Pío VII conmueve a los revolucionarios: «y como sea uno de sus hermosos y principales preceptos el que prescribe la sumisión de las Autoridades superiores, no dudamos que en las conmociones (*vos in seditiosis*) de esos países, que tan amargas han sido para Nuestro Corazón... Fácilmente lograréis tan santo objeto si cada uno de vosotros demuestra a sus ovejas con todo el celo que pueda los terribles y gravísimos perjuicios de la rebelión (dice en latín: *gravissima defectionum damna*)[13], si presenta las ilustres y singulares virtudes de Nuestro carísimo Hijo en Jesucristo,

[12] Debe consultarse el trabajo de Leturia, *op. cit*.. II, obra de primera mano y llena de profundos hallazgos y nuevas pistas de investigación.
[13] Esta fue la traducción oficial, española y tendenciosa del texto.

Fernando, Vuestro Rey CatóIico...»[14]. El Papa estaba comprometido con la Santa Alianza y obraba en consecuencia.

3.-Se produce el desastre para Fernando VII (1818-1823) en lo que respecta a suprimir las revoluciones transatlánticas, a lo que hay que agregar el fracaso de sus gestiones en Aquisgrán. Además estalla poco después la revolución de Riego, con lo que las tropas que estaban a punto de partir de Cádiz para Buenos Aires se ocupan en la guerra civil. Esto tiene como consecuencia que, salvada Argentina, la revolución se extienda a Chile y ocupe Perú, mientras que el absolutismo borbónico deja paso en España a gobiernos liberales (argumento fundamental para los patriotas americanos, con lo cual toda la Iglesia latinoamericana se inclina definitivamente por la emancipación de España). Al mismo tiempo llegan a Roma informes del obispo Orellana (de Córdoba del Tucumán) y del padre Pacheco, lo mismo que del arzobispo de Caracas y Lima. Fueron, en verdad, los informes del obispo Lasso de la Vega los que tuvieron mayor importancia para la proclamación de la neutralidad pontificia decretada por el mismo Pío VII (1823).

4.-Liberado nuevamente el rey Fernando por la Santa Alianza (Verona, 1823), Francia piensa salvar el ideal monárquico en América (¡en esa América que era republicana por inspiración francesa!); pero Monroe hace conocer su doctrina de «América para los americanos». Bolívar desde el norte llega a Perú, y después de Junín y Ayacucho (9 de diciembre de 1824) las fuerzas españolas son definitivamente expulsadas. Canning reconoce de hecho a la Gran Colombia, Argentina y México (16 de diciembre de 1824). Es este tiempo partió monseñor Cienfuegos -de triste memoria- y Roma envió la misión Muzi a Chile, la primera en la historia latinoamericana, y la que fracasando fue, sin embargo, un antecedente importante (1822-1825). Muzi escribió las *Cartas apologéticas* y organizó la diócesis de Montevideo. En Roma, el cardenal Consalvi mostró a Len XI la importancia de la cuesti6ón latinoamericana e hizo ver que «la legitimidad española no ejercía ya autoridad alguna»[15].

Sin embargo, Roma se volvería atrás en la encíclica *Etsi iam diu* (24 de septiembre de 1824), cuya existencia está definitivamente demostrada[16]: «...hemos recibido las funestas nuevas de la deplorable situación en que tanto el Estado como la Iglesia ha venido a reducir en estas regiones la cizaña de la rebelión (en el texto original dice: *superseminata ets hic zizania homine inimico*»)[17].

[14] Leturia, *op. cit*. pp. 110-113.
[15] *Ibíd*., p. 235.
[16] *Ibíd*, pp. 241ss.
[17] Como hemos indicado más arriba, esta traducción oficial es igualmente tendenciosa (Leturia, *ibíd*., p. 266).

El «párrafo interesante» -como lo llama Vargas Laguna- dice:
«...a nuestro muy amado hijo Fernando, rey católico de las Españas, cuya sublime y sólida virtud le hace anteponer al esplendor de su grandeza el lustre de la religión...»[18].

Es evidente que los patriotas no aceptaron esta encíclica y que se hizo tradicional el decir que era apócrifa, falsificada por los españoles, etc. En verdad la presión del rey español fué tal que León XI se inclinó ante su obstinación; pero al final rindió el fruto contrario del que el rey pretendía.

*b)*La actitud constructiva de la Santa Sede desde 1825 en adelante

La delegación Tejada -enviada ante el Vaticano por Bolívar, que fue el primero que recomendó a los obispos escribir directamente a Roma- hace avanzar el expediente de *Nueva Granada*. Roma se propone nombrar obispos *in partirbus* (para no herir al rey español). Francia, Rusia, Austria y España se oponen (22 de noviembre de 1825) a toda «concesión de orden espiritual, porque creían que era un reconocimiento»[19]. Tejada argumentó acerca del peligro de un cisma religioso en Hispanoamérica (1826)[20], y se presentaron listas para el nombramiento de obispos -el cardenal Capelari presentó a León XII los obispos para la Gran Colombia, pero no *in partibus*, sino «propietario» (18 de enero de 1827). Esta decisión, junto con el Breve adjunto, fue la coronación de la política religiosa de Bolívar; produjo un instantáneo vuelco de la opinión -por muchos decenios-: ¡Roma, después de diecisiete años, había hablado por primera vez claramente! El 28 de octubre de 1827, el Libertador, Simón Bolívar, decía en su discurso público: «La causa más grande nos reúne en este día: el bien de la Iglesia y el bien de Colombia... Los descendientes de San Pedro han sido siempre nuestros padres, pero la guerra nos había dejado huérfanos, como el...cordero que bala en vano por la madre que ha perdido»[21].

El fracaso de la misión Vázquez de *México*, en 1829, en el momento de la muerte de Joaquín Pérez, obispo de Puebla, dejaba a México sin ningún obispo.

---

[19] *Ibíd*, p. 291.
[20] La prolongada oposición de Roma habría inclinado, con el tiempo, a un verdadero cisma. *La Constitución civil del clero* proyectada por Miranda, la actitud y los escritos de De Pradt, que pretendía el nombrarniento de Patriarcas en cada país con plenos poderes para constituir los obispados independientemente de Roma; Marías Delgado en San Salvador, etc., dejaban ya pensar en tal hecho (cf. *ASV*, Secret di Stato, 281, 1825-1850, 3: «Scisma accadutto nella diocesi di Guatemala»). Sólo la posición de Bolívar salvó los inconvenientes de este momento trascendental para la historia de la Iglesia latinoamericana. En esta ocasión se nombró igualmente al obispo de Charcas, con lo que se reorganizó la Iglesia de Bolivia.
[21] *Ibíd*., p. 314.

Fernando VII rompe las relaciones transitoriamente con Roma. León XII se repliega nuevamente (1828-1829), y sin embargo -pensando sobre todo en *Argentina* (donde no había ningún obispo) y *Chile*-, se dice que exclamó: «Daría mi sangre por el rey nuestro señor, pero no podría darle mi alma». Y «su alma» era la responsabilidad de proveer las sedes vacantes en América Latina. Fueron nombrados Vicuña y Larraín Salas para Santiago y Cienfuegos para Concepción (después de largas y dolorosas actuaciones). Pío VIII -conocedor de los problemas americanos- nombró a fray Justo Santa María de Oro primer obispo de *Cuyo* -Mendoza, San Juan y San Luis (Argentina)-, que había sido presentado el 11 de enero de 1828, promovido el 15 de diciembre de 1829 y consagrado por Cienfuegos en su viaje a Chile, el 21 de diciembre de 1830. De este modo, en algunos años, el episcopado argentino sería reorganizado. Pío VIII fracasó nuevamente en la política ante México.

Fue Gregorio XVI (1831-1835), en su primer consistorio del 28 de febrero de 1831, quien preconizó seis obispos residenciales para México -se consagró al mismo Pablo Vázquez como obispo de Puebla, y éste ordenaría a los cinco restantes-. Esta vez Madrid nada hizo ante los hechos consumados, mientras que «el júbilo estallaba en México por la preconización de sus seis prelados»[22].

Fueron nombrados también obispos *residenciales* -los que antes habían sido consagrados *in partibus*-: Medrano (Buenos Aires) y Vicuña (20 de marzo de 1832 y 2 de julio de 1832), Cienfuegos(17 de diciembre de 1832), de Oro (3 de septiembre de 1834), Lazcano para Córdoba (30 de diciembre de 1834). Gregorio XVI erigió igualmente el vicariato apostólico de Montevideo (2 de agosto de 1832). Montevideo será diócesis sólo en 1878, por la inestabilidad política y la falta de clero.

En Perú, en tres ocasiones (1821, 1825 y 1828) se envían a Roma informes y listas de sacerdotes para ser nombrados obispos. Fue con Luis José Orbegaso con quien se entabló la negociación, y se nombró para Lima a Jorge Benavente (23 de junio de 1834); por su parte Francisco Javier Luna Pizarro será obispo de Lima en 1846, en categoría de *in partibus infidelium*.

El 15 de agosto de 1831, Gregorio XVI daba a conocer la encíclica *Sollicitudo Ecclesiarum*, preparación e introducción al reconocimiento de las nuevas Repúblicas americanas, «más respetuosos con la Santa Sede que el actual Gobierno español (de María Cristina), que se produjo, *de hecho*, el 26 de noviembre de 1835 para la *República Neogranadina* (Colombia) y el 5 de diciembre de 1836 para México. Los otros reconocimientos se hicieron después, pero la sustancia del acto ya se había realizado.

[22] *Ibíd*, p. 375.

Por último, O'Leary, de Venezuela, exclamó en Roma -podríamos decir en Europa- el 9 de abril de 1839: «...Dice [el Papa] que nosotros cambiamos de ministros frecuentemente, que las revoluciones son eternas, etcétera. Yo le dije que en Francia ha habido más movimientos en estos últimos ocho años que en Venezuela, y diez veces más cambios de ministerio...¡Es muy difícil tratar con esta gente!» (*Breve descripción a Bonilla*).

La insistencia de los nuevos gobiernos -contra España, contra Europa entera, a veces, y aun contra la misma Roma- de entablar relaciones directas con el sucesor de Pedro, nos muestra claramente que el catolicismo de aquellas antiguas colonias hispánicas, lejos de ser superficial era, realmente, un elemento esencial de su conciencia colectiva. Esto, es evidente, habla profunda y positivamente de la evangelización hispánica.

*c)*Situación de la Iglesia y el Estado conservador

En cada país la Iglesia debe amoldarse a las exigencias de los acontecimientos concretos, y al modo de reaccionar de sus nuevos -y por lo tanto inexpertos- gobiernos.

En *Brasil*, esta época está dominada por Pedro II -que toma el poder con seis años cuando Pedro I abdica en 1831- quien gobernará de 1840 a 1889. El emperador, católico en su fe, es profundamente monárquico y absolutista en el ejercicio del poder: la Iglesia debe subordinarse al Estado. Los mismos miembros de la Iglesia pertenecían a la masonería, por lo cual, cuando Pío IX la condenó, produjo un gran levantamiento de la opinión contra el papado. La Iglesia se situó entonces ante tres polos: el Estado que ejercía el Patronato de Portugal, los partidos liberales y la masonería (las *Irmandades* comenzaron desde 1872 una gran campaña antieclesial). Sin embargo, aunque con convulsiones, todo este período podría todavía juzgarse conservador (como en todos los países que veremos a continuación).

En *México* (1824-1857) este período termina con la toma del poder de los liberales (la *Ley Juárez, Ley Pardo* y *Ley Iglesias* confiscan las tierras de la Iglesia, prohíben toda subvención del Gobierno a las parroquias, el matrimonio será civil y la Iglesia católica no es ya la religión del Estado). Allí se produce la primera gran ruptura, que será aún aumentada y estructurada por Porftrio Díaz. Los masones, bien organizados desde 1825, son poco a poco el grupo esencial en la política mexicana. Santa Ana -liberal primero, conservador después- es un ejemplo de la inestabilidad de esta época (que va de los *puros* a los *moderados*). No hay, sin embargo, ningún cambio sustancial para la Iglesia. Dominique de Pradt enumeraba así el personal de la Iglesia mexicana en 1827: arzobispado, 1; obispos, 9; parroquias, 1.194; sacerdotes

seculares, 3.483 (dedicados a la *cura animarum*: 1.240); habitantes, 8 millones; Órdenes monásticas, 6; conventos, 151; religiosos, 969 (en parroquias, 40; misioneros, 101; miembros de Propaganda: 323)[23].

Desde el descubrimiento de Alvar Núñez Cabeza de Vaca hasta la fundación de Santa Fe (1610) nació lentamente el mundo del *South-west* en el norte de Nueva España, con las regiones de California, Nuevo México y San Luis de Potosí (que incluyen los actuales estados de Norteamérica de Texas, hasta California, Utah, Nevada y Colorado). En 1803 Napoleón cede Luisiana a Estados Unidos, naciendo así la doctrina del *Manifest Destiny* por el que debe llegarse hasta las costas del Pacífico. Poco a poco se va realizando la ocupación pacífica norteamericana de la región. Los federalistas mexicanos (incluyendo la región Yucatana y la del norte del Río Grande) se oponen a Santa Ana. Los norteamericanos alientan el espíritu federalista, hasta que estalla la revolución texana de 1835-1836. Santa Ana aplasta en El Álamo (San Antonio) la débil resistencia, lo que permite a Sam Houston comenzar la guerra y declarar la independencia de Texas (1836-1845). De esta manera surge un pueblo latinoamericano en Estados Unidos: la *nación* de los hispanoparlantes; pueblo prácticamente sin Iglesia y relegado a su solo «catolicismo popular»[24].

América Central permaneció unificada en la Confederación desde 1824 a 1839; pero fueron muy difíciles las relaciones con la Santa Sede por la presencia del obispo semicismático de San Salvador (Delgado). Los gobiernos conservadores de Rafael Carrera (1839-1865), Francisco Ferrer (1840-1853), y del «Régimen Conservador»en San Salvador (1839-1871) no producen todavía un cambio fundamental. La confiscación de los bienes eclesiásticos, sin embargo, se comenzó a realizar en 1822 -y fueron los dominicos, reputados por su riqueza, los que más perdieron (habían fundado cinco ciudades en torno al lago Amatitlán)-. En 1818 el arzobispado de Guatemala tenía 17 vicariatos, 131 parroquias, 424 iglesias, 85 misiones en los valles, 914 en las haciendas y 910 en trapiches, 1720 cofradías y un total de 500.500 fieles[25].

---

[23] Concordar de *l'Amérique avec Rome*, París 1827, p. 265 (Tormo, III, *ibíd*., página 145).

[24] Para una mínima bibliografía sobre el grupo *chicano* o *Mexican American* (o simplemente «grupos hispánicos», ya que algunos descendientes de los españoles en Nuevo México no aceptan esas denominaciones), véase W. Moquin-Ch. van Doren, *A Documentary History of the Mexican Americans*, Praeger, Nueva York 1971; M. Meier-F. Rivera, *The Chicanos, A History of the Mexican Americans*, Hill and Wang, Nueva York 1972; Rodolfo Acufia, *Occupied America. The Chicano' s strugle toward liberation*, Canfield Press, San Francisco 1972. Esta bibliografía incluye también la época más reciente, hasta 1972.

[25] Tormo, *ibíd*., p. 145.

DIVISIÓN POLITICA DE LOS TERRITORIOS DEL NORTE PERTENECIENTES A MÉXICO EN 1936

(EN PUNTEADO, LOS ACTUALES ESTADOS DE EE.UU)



En *Colombia*, la República se declaró en ejercicio del Patronato (1824), lo que permitó al Gobierno -en todos los años siguientes- lamentables abusos e intromisión permanente en los problemas eclesiásticos. La inestabilidad por la renuncia de Bolívar en 1830 reinará en Colombia indefinidamente. El gobierno de Santander (1832-1837) es un ejemplo más de tiranía. Fue José Ignacio Márquez quien se enfrentó con la Iglesia. En 1849 José Hilario López, con el régimen liberal (1849-1886), producirá la primera ruptura consciente en Latinoamérica con el pasado colonial. En Colombia la oposición entre conservadores y liberales ha sido siempre muy violenta, por lo cual, al fin, quizás haya sido perjudicial para ambas partes.

En *Venezuela*, en 1837, había 200 sacerdotes menos que en 1810. En Guayana sólo quedaba un sacerdote, y, en los Llanos de Apuré, la total regresión de los *llaneros* no pudo contar con más sacerdotes que los auxiliaran. Unos habían muerto, otros emigraron, o fueron enviados al exilio tanto por los realistas como por los patriotas. Sin embargo, si la situación de la Iglesia fue difícil durante los años de la guerra, se tornó aún peor por las leyes que se aplicaron después. A pesar de ello, el gobierno de José Antonio Páez (1829-1846) entabló relaciones de concordia y llegó hasta preocuparse del estado ruinoso de las misiones.

En *Ecuador* el gobierno de Juan José Flores (1829-1834) y el de Rocafuerte proclaman a la «Religión católica, apostólica y romana» como la oficial del Estado a exclusión de cualquier otra. Este último, sin embargo, de inspiración liberal, impulsa la introducción del protestantismo. El gobierno de Gabriel García Moreno (1860-1875) hará retroceder hasta esa fecha la «reacción anticlerical» .

Perú atravesó desde 1823 a 1845 un período de inestabilidad con nueve presidentes o dictadores; el gobierno de Ramón Castilla y el de Echenique (1845-1862) significan un orden en equilibrio. El catolicismo es la religión del Estado con exclusión de otra, hasta tal punto que en 1915, cuando grupos protestantes intentaron organizar ciertas misiones entre indios, no pudieron hacerlo por ser ello contrario a la Constitución.

En *Argentina*, la Reforma eclesiástica de Rivadavia (1826) produjo la casi desaparición de los religiosos. El gobierno de Juan Manuel de Rosas (1835-1852) realizó la unidad nacional, aunque con medios dictatoriales (si bien era federalista) como la tristemente célebre *mazorca*. En verdad era un conservador, y trató a la Iglesia con respeto. Incluso invitó a los jesuitas a volver al territorio nacional. Un grupo llegó a proclamar «religión o muerte», lema de los partidarios de Rosas. Los *caudillos* dominaban las diversas provincias, y uno de ellos, Urquiza, unido a otras muchas fuerzas,

derroca al caudillo. La Constitución de 1853 dice: «La religión católica, apostólica y romana es el culto de la nación argentina». Será con el triunfo de Buenos Aires -gracias a Bartolomé Mitre en 1861- cuando la ruptura con el pasado se comenzará a producir.

En *Uruguay*, la contienda entre *Blancos* y *Colorados* (1830-1852) dividió al pueblo durante tres decenios. Una vez muerto monseñor Larrañaga, sus sucesores no pudieron poner del todo remedio a la ruina que de la guerra se seguía. El libre comercio con Inglaterra y Francia introdujo tempranamente las ideologías europeas, y lentamente se fue constituyendo una elite liberal que gobernará el país hasta el presente.

En *Chile*, los conservadores dominarán desde 1831 hasta 1861 (los *pelucones*), mientras que un Freire y otros liberales (los *pipiolos*) fueron exiliados. En la Constituci6n de 1833 la religión cató1ica es la oficial del Estado, y se excluye la existencia de toda otra religión, aunque el Estado ejerce el Patronato. En 1831 hay en Santiago 147 sacerdotes para 60.000 habitantes.

En *Bolivia*, escribía el deán fray Matías de Terrazas al Papa: «Ochenta parroquias [están] vacantes...por no haberse podido proveer en propiedad por las convulsiones de la guerra. En toda la República boliviana...no hay un solo obispo...tenemos que recurrir a la República del Bajo Perú, donde también hay sólo dos obispos, el de Cuzco y el de Arequipa, distantes de aquí 1.500 kilómetros»[26]. Cuando Andrés de Santa Cruz (1829-1839) comienza su gobierno dictatorial, la paz se impone un tanto por la fuerza, pero después (hasta 1864) comienza un auténtico caos político. La Iglesia no puede madurar en dicho clima.

*d)*La crisis misionera europea

Un nuevo factor, que no debe ser olvidado, es que América hispánica había dependido de la ayuda del Patronato para realizar sus misiones. Una vez independiente, el Patronato dejó de existir, pero al mismo tiempo Europa sufría una profunda falta de misioneros[27], lo que significó para los nuevos países una nueva causa de desamparo. Ya en 1773 Borgia, secretario de Propaganda, exponía la dolorosa situación de esta Concregación: la expulsión de los jesuitas, la Revolución francesa y las luchas entre monárquicos y republicanos en Europa, agravarían la situación.

En América Latina, por las guerras de independencia, casi todas las misiones fueron lamentablemente desorganizadas. En Chile, por

[26] Vargas Ugarte, *El episcopado en el tiempo de la Emancipación*, p. 340.
[27] Cf. Delacroix, *Histoire Générale des Missions*, III, pp. 27ss.

ejemplo, al cerrarse el seminario de Chillán (1811) y al ser expulsados en 1817 los 31 últimos misioneros, se paralizaron las misiones entre indios. Los franciscanos que habían reemplazado a los jesuitas en las *reducciones* del Paraguay fueron igualmente expulsados en 1810 -y los 106.000 guaraníes se dispersaron, mientras sus iglesias y pueblos eran saqueados por los colonos bolivianos, paraguayos y portugueses. En Perú se realizarán aún algunos avances -en 1812 se crean todavía las estaciones de Conibos y Sendis.

En la época de Gregorio XVI son expulsados los franciscanos de Texas, Nuevo México y California (1833-1834). En vez de reforzar dichas misiones, México, con tal expulsión, invita a Estados Unidos a apropiarse de sus territorios. Los 30.000 indios que los franciscanos habían evangelizado y civilizado se dispersan (en 1908 sólo quedaban tres mil y como vagabundos o mendigos).

Sin embargo, se verá un lento renacer. Andrés Herrero, franciscano (1834), comisario general de las misiones en América hispánica, constituye un grupo de doce franciscanos para evangelizar a los indios en Bolivia (la mayoría de la población); poco después partirán otros 83. Se abren nuevos *colegios* en Perú, Chile, y Bolivia. En 1843 los dominicos vuelven a Perú, en 1849 comienzan a llegar a Brasil las Congregaciones activas femeninas, hasta 1872 (aunque en el mismo Brasil el Gobierno clausura desde 1854 hasta 1891 -cuando se separa la Iglesia del Estado- los noviciados de todas las órdenes religiosas).

Pío IX, siendo joven canónigo, estuvo en 1825 en Chile; con él comienza el florecimiento misionero lantinoamericano en el siglo XIX.

En todo este período, la Iglesia se debilita más aún. El ambiente económico, político, intelectual hace pensar en aquellos momentos de la historia en los que muere una época, en este caso el Imperio colonial y la cristiandad hispanoamericana. Es en verdad la agonía de un momento -como cuando los bárbaros invaden Europa- y al mismo tiempo la esperanza de otro que se abre lentamente. La crisis se ahonda sin llegar todavía ni a pensarse en la posibilidad de una solución. Si el cristianismo se mantiene es más por inercia, y por la valentía y la generosidad de muy pocos. El pueblo conserva fuertemente el testimonio de la cristiandad colonial, pero las nuevas elites gobernantes -que son en verdad el «núcleo» (Kern) de la nueva civilización- vuelven la espalda al pasado, y con él a la Iglesia.

Las universidades en crisis, los pocos, poquísimos seminarios reorganizados dan una muy débil formación intelectual; los libros de teología o de filosofía cristiana no llegan ya de España; las imprentas no pertenecen ya a la Iglesia. En fin, las fuentes mismas de un renacimiento

se han ido agotando y hasta la esperanza de una posible renovación podría parecer injustificada.

3.Octava etapa: ¡La ruptura se produce! (1850-1930)

En el nivel de la *civilización*, las naciones comienzan a recibir un gran influjo anglosajón (norteamericano e inglés), gracias al pacto neocolonial, al comercio, a las técnicas, escuelas de ingeniería, etc. Al nivel de la *cultura* y del «*núcleo ético-mítico*» irrumpe, por primera vez de manera consciente, el liberalismo -movimiento de opinión, elite político-cultural que realiza: primero, a nivel de de las instituciones, y después lentamente a nivel popular, una auténtica transformación de los contenidos de la conciencia colectiva en Latinoamérica-. La sociedad pluralista, la civilización profana, será en el siglo XX un hecho, sobre todo en las grandes ciudades, en las universidades, en los sindicatos, en las minorías dirigentes.

*a)*Situación de la Iglesia y el Estado liberal

La ruptura es a veces imperceptible, y en cada país debe situarse -si es que un historiador puede situarse con alguna fecha- a partir de 1850.

En *Brasil*, aunque los liberales habían gobernado mucho antes, es con la República (1889) y con la Constitución que proclama la separación de la Iglesia y el Estado, cuando dicha ruptura, a nivel institucional, se produce. Sin embargo, ya lo hemos dicho, el positivismo impera en Brasil desde 1870, y es él el factor ideológico de transformación.

En *Argentina*, el liberalismo irrumpe con Mitre y Sarmiento, y, sin embargo, nunca se producirá un choque abierto y total. La ley de enseñanza laica (1884) significó, a nivel popular, un rudo golpe a la conciencia colectiva del tipo de la «nueva cristiandad» colonial.

En *Chile*, los liberales (1861-1891) con Pérez, constituyen un período de paz política y religiosa. Con Pintos se trata de decretar la libertad de cultos y el matrimonio civil. Este último fue aceptado y organizado a partir de 1884. La reacción de José Manuel Balmaceda impidió la separación del Estado y la Iglesia, que será, sin embargo, promulgada por la Constitución de 1925.

Los *colorados* dominaron *Uruguay* en todo este tiempo (1852-1903); la separación se producirá en 1917, junto con una velada persecución religiosa y un gran sectarismo antirreligioso. Las leyes de secularización y laicismo son de esta época. En 1856 había sido nombrado el primer obispo de Montevideo, don José Benito Lamas. En 1897 Montevideo es arzobispado.

En *Paraguay*, bajo los dos López (1840-1870) el *Patronato* fue ejercido por ambos, y la Iglesia se mantuvo bajo su poder. Después de la guerra de 1870, la decadencia de la sociedad paraguaya fue muy profunda y la Iglesia también conoció esta crisis.

En *Bolivia* fracasa un intento de Concordato en 1851, e igualmente en 1884. El caos político hasta 1864 -gobierno de Mariano Melgarejo- continúa a partir de 1870. Con la elección de Narciso Campero se establece un gobierno conservador (desde 1880), y desde 1888 hay una cierta cooperación con la Iglesia. desde 1898 el Partido Liberal vuelve al gobierno y decretará en 1906 la libertad de culto, permitiendo así oficialmente la difusión del protestantismo.

Largo período de inestabilidad imperó en *Perú* hasta el gobierno de Nicolás Piérola (1890-1899). A nivel constitucional no hay cambios fundamentales; a nivel cultural el positivismo primero, el indigenismo y el socialismo después, significan diversas corrientes de pensamiento y personas que imponen un pluralismo efectivo.

En *Ecuador*, el militante cristiano Gabriel García Moreno (1860-1875) refuerza la unión de la Iglesia con el Estado (se firma en 1862 un Concordato con la Santa Sede). En 1863 se convoca el primer Concilio provincial. Sin embargo, en 1897, estando nuevamente los liberales en el poder, se rompe el Concordato. La división total entre conservadores y liberales, católicos y anticatólicos, ha producido un gran daño en esta pequeña República.

En *Colombia*, los liberales estarán en el poder desde 1849 hasta 1886. Comienza la persecución religiosa con José Hilario López, y los jesuitas que habían vuelto se ven expulsados nuevamente. En 1853 se efectúa la separación entre la Iglesia y el Estado (la primera que se produce en América Latina, y con verdadera violencia), estableciéndose la libertad de expresión, el sufragio universal, el matrimonio civil y el divorcio, etc. En 1861 el Estado confisca los bienes eclesiásticos, las escuelas y los centros de caridad; se exilan muchos obispos, así como el delegado apostólico. En 1863 se le quita la personalidad jurídica a la Iglesia. En 1876, nueva persecución y mayores exilios. Sin embargo, en 1886, con el triunfo de los conservadores se vuelve a la unión de la Iglesia y el Estado, y sólo en 1930 -cuando los liberales suben nuevamente al gobierno- se proclama la libertad de culto (que permite al protestantismo difundirse por el país).

En *Venezuela*, después de la caída de los hermanos Monagas (1858) se producen sucesivas revoluciones y golpes de Estado, a veces unitarios, otras federales. Antonio Guzmán Blanco (1870-1888), liberal y de tendencias dictatoriales, se enfrenta con el arzobispo de Caracas, monseñor

Guevara y Lira, que debe refugiarse en las islas Trinidad. En 1872, los cursos de teología del Seminario son transferidos a la Universidad central, se disuelven los conventos de religiosos, se confiscan los bienes. En 1874 se promulga el matrimonio civil, se expulsa a los religiosos. El dictador promueve el protestantismo y ofrece a éste una de las iglesias confiscadas. Guzmán Blanco, gran maestre de la Orden Masónica, llega a nombrar un obispo (en virtud del pretendido *Patronato*).

En *América Central* la situación es semejante. Los liberales Justo Rufino Barrios (1881-1885) y Manuel Estrado Cabrera (1898-1923) dominan Guatemana. Promulgan las leyes de enseñanza laica, instauran el Código de Napoléon, separan a la Iglesia del Estado, confiscan los bienes de las Órdenes y de los sacerdotes. Ellos y los futuros gobiernos abren las puertas a los capitales norteamericanos: *International Railways of Central America* y, especialmente, la *United Fruit* (bajo Ubico). En Honduras, desde 1880, los liberales están en el poder. Ese mismo año se separa a la Iglesia del Estado, se fijan los impuestos a los bienes de la Iglesia, que quedan reducidos a las iglesias y residencias del clero. En Nicaragua, el régimen conservador (1857-1893) permite aún la creación de un «Partido Conservador Católico».

Con José Santos Zelaya, se separa a la Iglesia del Estado, se suprimen las Órdenes religiosas, se exilian obispos y sacerdotes. Todo esto entre 1893 y 1904. El Partido Liberal (1871-1945) domina la vida en El Salvador. En la Constitución se separa a laIglesia del Estado, se admite el matrimonio civil y el divorcio, se promulga la enseñanza laica, se proscriben las Órdenes religiosas, etc. En Costa Rica, por el contrario, los conservadores imponen el orden y la estabilidad en el país desde 1870. Sin embargo, ya desde 1864, existe la libertad de culto, y en 1884 un gobierno liberal produce la expulsión de los jesuitas y del obispo de San José, la enseñanza laica, etc. (estas leyes serán derogadas en 1942).

Es en *México* donde la «ruptura» con el pasado tomó mayor conciencia de sí misma, hasta tal punto que todas las luchas de ese tiempo se denominaron: «*La Reforma*», contra los «*continuistas*» o conservadores. «La reforma consuma la independencia y le otorga su verdadera significación, pues plantea el examen de las bases mismas de la sociedad mexicana y de los supuestos históricos y filosóficos en que se apoyaba. Este examen concluye con una triple negación: la de la herencia española, la del pasado indígena y la del catolicismo -que conciliaba a las dos primeras en una firmación superior»[28]. Sin embargo, como puede verse bien en una

[28] O. Paz, *El laberinto de la soledad*, en *Cuadernos Americanos* (México 1950), página 124.

historia general de Latinoamérica, esos tres constituyentes «negados» subsisten después de la Reforma y siguen pidiendo una real vigencia en una conciencia latinoamericana adulta. La Constitución de 1857 produce ya la ruptura con la Iglesia, y mucho más con el triunfo de los liberales -Benito Juárez- en la década siguiente: separación entre la Iglesia y el Estado, confiscación de bienes, etc. Con Porfirio Díaz (1876-1910), el gobierno que instaura el positivismo como doctrina nacional, se proclama el matrimonio y la sepultura civil, se nacionalizan los bienes que le quedan aún a la Iglesia, se expulsa a los religiosos (1873-1875). Este gobierno, al fin, era un gobierno de *científicos* (como se les llamaba), de tendencia capitalista, industrial y urbana. Es el campo (los indios bajo la dirección de diversos caudillos, especialmente Zapata y Pancho Villa) el que le hace caer en 1910. La revolución del *Socialismo mexicano* de 1910 se volverá en parte contra la Iglesia, iniciando así la mayor persecución de los tiempos modernos en América Latina.

Desde 1848 hasta el fin de la Segunda Guerra Mundial los *chicanos* o *Mexican American* vivirán una historia de triste opresión sin ayuda de América Latina ni de la Iglesia, y oprimidos más aún que los negros en Estados Unidos. Los primitivos habitantes se han visto acrecentados por las inmigraciones de braceros mexicanos, subproletarios agrícolas del suroeste norteamericano. Poco a poco surgen ligas, federaciones, sindicatos de obreros hispanohablantes, pero sin mayor resonancia.

De la misma manera, en el Caribe, habiendo alcanzado su independencia de España, *Puerto Rico* es incorporada a Estados Unidos como un Estado asociado[29]. La inmigración puertorriqueña, al comienzo lenta, se acelera desde la Segunda Guerra Mundial.

La evolución de la opinión o de los grupos o partidos políticos -que muestran bien la evolución total de las comunidades latinoamericanas- es aproximadamente, en los siglos XIX y XX, la siguiente:

En el siglo XIX las opiniones se polarizan entre dos grupos. Uno es el *grupo conservador*, que apoya el continuismo de la Iglesia católica (aunque siempre en sistema de Patronato) y que es más bien oligárquico y de la aristocracia criolla. El otro es el *grupo liberal*, que se propone la ruptura con el pasado, y es de inspiración francesa y extranjera, anticatólica, más bien de clase media e intelectual: sus miembros son abogados, médicos y maestros. Cada país, es evidente, tiene sus particularidades y deferencias.

---

[29] Sobre Puerto Rico véase F. Ribes Tovar*, Handbook of the Puerto Rican Community*, Plus Ultra, Nueva York 1970; L. Chenault, *Puerto Rican Migrant*, Nueva York 1970; Oscar Lewis, *A Study in Slum Cultur*, Nueva York 1968; M. Maldonado, *Puerto Rico*. *A socio-historic interpretation*, Random, 1972; Juan Silen, *We*, *the Puerto Rican People: A Story of oppression and resistance*, San Juan 1972; etc.

En el siglo XX estas dos fracciones se dividen: los conservadores poseerán un *ala derecha* -muchas veces católica o derecha populista y dictatorial militar-; un *ala central*, la antigua oligarquía, ahora capitalista y algo extranjerizante (los partidos propiamente conservadores). Los liberales tendrán igualmente un ala derecha, que se confunde casi con el ala central de los conservadores (liberales oligárquicos, burgueses, de alta clase media); un ala popular, constituida muchas veces por los denominados *radicales* o por los de posiciones análogas, que continúan lo más propio del antiguo liberalismo, aunque con apoyo popular por medio de caudillos regionales. Todos estos grupos, sin embargo, pierden fuerza continuamente por falta de doctrinas que apoyen su acción, y porque siendo residuos del siglo XIX contienen el vicio de un estrecho nacionalismo.

Aparecen fuerzas nuevas; por una parte, los socialismos, *marxismos* y el Partido Comunista, que atrae lo más activo del antiguo liberalismo, y por otra, los *partidos de inspiración cristiana*, organizados en todas las naciones latinoamericanas[30]. Estas dos fuerzas son las únicas que se oponen conscientemente en todo el continente, y por ello mismo no son ya solamente «nacionalistas» sino «continentales». Un ejemplo reciente: «Recordemos que hasta antes de la elección complementaria de Curicó, y aparte de aquellas dos corrientes -la democristiana y la marxista-, existía la combinación de los partidos históricos...» (*El Mercurio* [Santiago], *La semana política*, 26 de abril de 1964, p. 3., col. 3).

Esos «partidos históricos» son todos los nombrados arriba, y que han retirado sus candidatos. Es un ejemplo entre muchos de la nueva situación latinamericana, y de la función que el cristianismo comienza a tener en la nueva civilización. ¡El tiempo del *Patronato* terminado e igualmente el de la *cristiandad* colonial!

*b)*Desarrollo inorgánico

La Iglesia, evidentemente, es solidaria de la situación global de la civilización en la que existe. Si América Latina es un continente sudesarrollado, oprimido, la Iglesia no puede dejar, igualmente, de serlo. Los continuos movimientos políticos, sociales, económicos, la inestabilidad, la pobreza y aun la miseria, las luchas y persecuciones, no han permitido la reestructuración de la Igleisa desde las guerras de la independencia.

[30] De orientación parecida a la izquierda italiana (como en el caso de Fanfani), y no del CDU alemán o el MPR francés. Véase: R. Echáiz, *Evolución histórica de los partidos políticos chilenos*, Santiago 1939; A. Edwards, *Bosquejo histórico de los partidos políticos chilenos*, Santiago 1903; C. Melo, *Los partidos políticos argentinos*, Córdoba 1943; J. Fabregat, *Los partidos políticos uruguayos*, Montevideo 1949; etc.

Además se produce desde 1880 una segunda emigración -españoles, italianos en gran número, y algo menor de alemanes, ingleses, etc.-, y un aumento demográfico sin precedentes. La institución eclesial en crisis se ve nuevamente arrollada por el número creciente de fieles bautizados, pero no catequizados:

AUMENTO DEMOGRAFICO EN AMÉRICA LATINA (1650-1950)

1650	12	millones	de	habitantes	(80%	indios,	6,4%	blancos)
1700	»	»	»	»				
1750	11	»	»	»				
1800	19	»	»	»	(35%	»	18,8%	»
1850	33	»	»	»				
1900	63	»	»	»				
1950	163	»	»	»	(8,8%	»	44,5%	»

F. Debuyst, *La población en América Latina*. p.p. 68 y 167.

El europeo que llegaba a América Latina en el siglo pasado, perdía el apoyo sociológico que su *cristiandad* nacional y regional le había siempre proporcionado. Su fe, la del español, italiano, francés o alemán, nacía en un ambiente milenariamente católico. En América Latina, la Iglesia era perseguida, la indiferencia se iba adueñando de la clase media, la Iglesia no tenía posibilidades de atender a los recién llegados. Esos emigrantes, en su gran mayoría católicos, perdían su fe o al menos no la practicaban más. Los mismos habitantes del campo -más o menos cristianizado durante la época colonial- afluían a las grandes ciudades en busca de trabajo. La falta de parroquias, de obras, de organizaciones producía una desorientación.

Poco a poco, todas las grandes ciudades -que son el corazón de la civilización latinoamericana- se fueron descristianizando profundamente. La clase obrera nace en este ambiente de ciudad semiindustrial, semipagana, pluralista y profana. La antigua pastoral de la *nueva cristiandad* colonial se siente impotente ante esta invasión de universidades en manos del positivismo, los partidos políticos en las de los liberales. El fin del siglo XIX es verdaderamente angustioso, con cierta desesperanza trágica.

*c)*El renacimiento misionero

Bajo Pío IX, no sólo se funda en 1858 el *Colegio Pío Latino Americano* en Roma y se firman numerosos Concordatos (Bolivia, 1851; Guatemala y Costa Rica, 1860; Honduras y Nicaragua, 1861; Venezuela y Ecuador, 1862), sin que se lleguen a obtener ayudas materiales de los gobiernos para llevar a cabo las misiones de *Propaganda Fide*. En 1848 partieron doce capuchinos para evangelizar a los arucanos de Chile (en nuestros días, de los 340.000 araucanos, 327.000 son cristianos). En 1855,24 franciscanos, y, en 1856, 14 más partieron después hacia Argentina en las mismas condiciones. En 1850, Guadalupe es sufragánea de Burdeos. Desde 1860 los franciscanos y capuchinos evangelizan a los indios del Amazonas brasileño; los dominicos, desde 1880; en 1895, los salesianos; en 1897, los «espiritanos», etc. En Perú, el Papa León XIII (1895) hace una llamada al episcopado para aumentar el esfuerzo de las misiones entre indios (el 57 por ciento de la población). El primer grupo de agustinos llega en 1900. En Argentina es sobre todo la obra de los salesianos de Don Bosco -desde el año1879-la que realiza una obra magnífica en la evangelización de toda la Patagonia entre araucanos y fueguinos; también en el sur de Chile.
En Colombia comienza la reorganización en 1840. Los agustinos llegaron en 1890, los montfortianos en 1903, los lazaristas en 1905, los claretianos en 1908, los carmelitas y los jesuitas en 1818. En 1920 y en 1853, Colombia realizó un acuerdo misionero en sus veinte territorios de misión.

Sin embargo, aunque importante, la misión entre los indios no significará ya el problema *central* al que la Iglesia se enfrentará en el siglo XX, con excepción de Bolivia y Perú.

Así concluye el siglo XIX. *La civilización profana y pluralista* se ha hecho presente. Sin embargo, la Iglesia tiene todavía todo el aspecto y las estructuras de la antigua *nueva cristiandad* colonial. Y es más, esta Iglesia luchará todavía mucho tiempo para recuperar antiguos derechos o para no perder los últimos, pensando en una civilización que ya no existe. Esto nos hace recordar aquel *Concilio Vaticano I* que defendía todavía los territorios de la Santa Sede. El anacronismo, el integrismo es una falta frecuente en la Iglesia, aunque -como veremos- nunca faltaron los profetas y son ellos los que han comenzado ya, antes del fin del siglo XIX, a cavar los cimientos de un renacimiento global y profundo de la Iglesia en el siglo XX.

*d)*El Concilio plenario latinoamericano de 1899

El 25 de diciembre de 1898, por las Letras apóstolicas *Cum Diuturnum*, se convocó el primer Concilio continental que haya tenido la Iglesia

católica en su historia. León XIII ya había consagrado la encíclica *Quarto abeunte saeculo* (16 de julio de 1892) al episcopado latinoamericano con motivo del cuarto centenario del descubrimiento de América; cinco años después convoca, como hemos dicho, el *I Concilio Plenario Latinoamericano* en Roma. Se celebró en 1899, con la asistencia de 13 arzobispos y 41 obispos. Este Concilio viene a renovar lo decretado por los Concilios del siglo XVI y es, por otra parte, el fundamento del Código de Derecho Canónico de 1917[31]. El antecedente de este Concilio fue la reunión promovida por monseñor Casanova en 1890, en Roma, llamada: *El Consejo Plenario Latinoamericano*.

De esta manera, los obispos latioamericanos («*Nos, Patres, huius Concilii Plenarii Latinoamericani», Chap*, I, *tit*. 1) tratan el problema del paganismo, de la superstición, de la ignorancia religiosa, del socialismo, de la masonería, de la prensa, etc., dictando al mismo tiempo las «normas pragmáticas para detener el avance de unos y otros». Son 998 artículos o cánones que se proponen la reorganización de la Iglesia en América Latina -inspirada, es evidente, en la «Escuela de Roma», tanto por la Teología como por el Derecho Canónico, lo cual no permitirá todavía una visión misionera como lo exigían los tiempos, puesto que se tomaba en general la postura de «*conservar*», *defender, proteger* la fe y no en cambio pasar activamente a la *difusión* de esa fe.

Pero lo más importante de esa reunión fue el renacimiento de la conciencia colegial del episcopado latinoamericano, fuente de todas las iniciativas que se realizarán en el futuro[32].

[31] Cf. *Acta et Decreta Concilii plenarii Americae latinae*, ex Typ. Vaticana, Roma 1900; Pablo Correa León, *El Concilio plenario Latinoamericano de 1899*, en *Cathedra* (Bogotá), sin fecha, separata, pp. 1-24 (imprenta San Pío X). Es necesario notar que no existe ningún serio trabajo histórico sobre este Concilio, tampoco sobre su aspecto teológico. Nos dice Pablo C. León: «Se echa de menos, sin embargo, una mayor abundancia de fuentes latinoamericanas y la presencia de otras tan importantes como los ya mencionados Concilios limenses del siglo XVI; ello se debió, tal vez, a la ausencia de canonistas latinoamericanos en el cuerpo de los consultores conciliares» (*ibíd*., p. 10). Pero, en verdad, esos «canonistas latinoamericanos» no existían en esa época ni existen en nuestros días, por cuanto la Iglesia latinoamericana -lo mismo que toda la cultura y civilización de ese continente, se vuelve hacia Europa «dando la espalda» a sí misma, sin conocerse siquiera (esto era explicable en el siglo XIX, pero la es mucho menos en el XX, y sin embargo, es la que sigue acaeciendo). Sería necesario que las becas dadas por instituciones europeas a latinoamericanos exigieran el estudio de problemas latinoamericanos.

[32] Cf. Fr. Houtart, «Présent et avenir de la collégialité épiscopale», en *Eglise Vivante*, XIV 1 (1962) 27-37; K. Rahner, «Ueber Bischofskonferenzen», en *Stimmen de Zeit*, julio 1963,267-283 (véase la pequeña bibliografía); F. Fransen, «Die Bisschofskonferenzen», en *Orientierung* XXVII 10 (1963) 119-123; etc.

4.Novena etapa. Renacimiento de las elites latinoamericanas, en un proyecto de Nueva Cristiandad (1930-1962)

Para la historia de la Iglesia, la crisis económica mundial de 1929 tuvo repercusiones fundamentales, y por ello puede indicarse dicha fecha como fin de una etapa. En efecto, en 1929 el pacto neocolonial entre América Latina, sus burguesías oligárquicas y las metrópolis (Inglaterra y Estados Unidos) llega al agotamiento. Los liberales toman el poder en 1930 en Brasil, en Argentina se produce el golpe militar que derroca a Yrigoyen, comienza en Venezuela el *boom* petrolero, Velasco Ibarra se hace cargo del gobierno en Ecuador, y Trujillo en la República Dominicana (1930-1961). En 1932 termina la «República Socialista» por un golpe militar en Chile, se produce la guerra del Chaco entre Bolivia y Paraguay; en el mismo México, Calles pierde fuerza, y en Perú los militares gobiernan de hecho. En 1933 termina el gobierno de Machado en Cuba, y Batista, sargento del ejército, dirige los hilos del poder, aunque lo ejercerá de hecho sólo dos años después (1952-1958).

En la década de 1930 la Iglesia deberá adaptarse a un cambio profundo de las estructuras políticas y económicas. Desde Europa llegará la influencia de Maritain, lo que permitirá proyectar el ideal de una *nueva cristiandad.* Sobre dicho esquema, aunque muchas veces procedente de otras fundamentaciones teológicas y filosóficas, surgirá Acción Católica y un modo ahora renovado, por primera vez desde la guerra de la Independencia, del catolicismo latinoamericano. La misma Democracia Cristiana será una respuesta del cristiano ante la actitud de derecha adoptada por el gobierno español franquista a partir de 1936. El año 1936 dividió a los espíritus cristianos de manera germinal, división que sólo se acenturará de manera radical en la época del Concilio Vaticano II. Por ello, desde 1930 a 1962 se vive, diríamos, la ilusión de la «nueva cristiandad». Los límites de esta experiencia mostrarán, en la etapa siguiente, las dificultades de abrirse camino ante una novísima situación imprevisible, y, por otra parte, más allá de toda cristiandad.

*a)*La renovación intelectual

En el siglo XIX el intelectual católico era un francotirador, un solitario. Al comienzo del siglo XX se constituyen ya grupos nacionales importantes, y es sólo a partir de 1955 cuando los primeros grupos de dimensión latinoamericana y cristiana comienzan a organizarse en el plano continental y a hacer sentir su presencia.

En Argentina, por ejemplo, un Manuel Estrada (1842-1894) significará esa época de los antecedentes del renacimiento contemporáneo. Sobre él influyeron Balmes, Donoso Cortés, Gratry. Antes ya -en Córdoba-enseñaron contra el positivismo fray Mamerto Esquiú (1826-1883) y Jacinto Ríos (1842-1892). Poco a poco comienza a organizarse la escuela neotomista. Martínez Villada (1886-1959) es ya el prototipo de la nueva situación. Sobre él se ve la influencia de San Agustín, de Pascal, de Maistre; estudió profundamente la *Summa* de Tomás de Aquino, e hizo conocer el pensamiento de Blondel y Maritain. Una generación de pensadores han sido sus discípulos: Nimio de Anquín (1896-) tomista conocedor del pensamiento alemán, Manuel del Río, Rodolfo Martínez Espinosa, Guido Soaje Ramos -de quien el autor de estas líneas ha sido discípulo-, etc.; Alfredo Fragueiro (1900-) de orientación suareciana, Ismael Quiles, Octavio Derisi, Juan Sepich, Alberto Caturelli, etc. En Argentina se edita *Sapientia*, revista filosófica de orientación tomista.

Este fenómeno producido en Argentina se realiza -con variantes- en toda América Latina. Brasil debe mucho a Jackson de Figueiredo -que se educó en el *Colegio Americano* (protestante)-. Estudió derecho en Bahía, donde escribió *Algunas Reflexôes sobre la Filosofia de Farias Brito. Profissâo de fé espiritualista* (1916). De él dice Sergio Buarque de Holanda: pertenecía «a esa casta de hombres, capitanes de un heroísmo noble, designados naturalmente para estimular, para orientar, para mandar y combatir» (*In Memoriam*, p. 148). Cierto día le decía a V. de Mello Franco: «El socialismo disolvente y el bolchevismo iconoclasta están royendo como lepra el organismo de Europa, preparada, sin embargo, para defenderse. ¿Qué será de nosotros, pregunto, cuando tengamos que defender nuestros pobres huesos del asalto del mal?» «La entrada en la Iglesia fue para él una lucha, una conquista, una victoria pacífica...el encuentro con el catolicismo fue para su gran inteligencia una revelación, el descubrimiento de una novedad. Era la visión inesperada de la verdad...de la paz, de la valoración completa del hombre» (*In Memoriam*, pp. 298 y 336). Después será Tristâo de Atayde -Amoroso Lima-, amigo de J. Maritain, que significará el faro para la juventud y las doctrinas políticas brasileñas. Figueiredo murió en 1930 con sólo 37 años; Tristâo sigue orientando la inteligencia brasileña. Legión son en el presente los pensadores cristianos[33].

[33] Esta generación de precursores existe en todos los países de Latinoamérica. en cada uno de ellos guardando proporción con el desarrollo intelectual de la población y apareciendo en el momento histórico que la evolución permite. No existe todavía una sola obra que trate de este renacimiento del pensamiento católico latinoamericano en su conjunto, que es verdaderamente pujante y prometedor de mejores frutos en el próximo futuro. En Uruguay debe pensarse en un Antonio Castro (1867-1925), etc.

Las universidades católicas, aunque criticables en algunos aspectos, han realizado una obra importante en la reflexión latinoamericana. La ya antigua Universidad de Santiago de Chile, que fue fundada en 1869 y cuenta con cinco mil alumnos, ha desarrollado una labor muy importante. Lo mismo puede decirse de la Universidad Xaveriana de Bogotá (1937), la de Medellín (1945), las de Buenos Aires y Cordoba (1960), Campinas (1956), Porto Alegre (1950), Río de Janeiro (1947), Sâo Paulo (1947), Valparaíso (1961), Quito (1956), Centroamericana de Guatemala (1961), Lima (1942), etc. Como puede verse, todas menos la de Santiago son posteriores a la Segunda Guerra Mundial. Todas ellas se encuentran coordinadas, como hemos dicho, en la ODUCAL, y los movimientos estudiantiles se organizan en la *Oficina Relacionadora de los Movimientos Estudiantiles Universitarios* (ORMEU, Santiago). Es necesario considerar que en la última reunión de los sindicatos universitarios latinoamericanos (Natal, Brasil) los representantes cristianos lograron la mayoría en el organismo directivo, contra los grandes grupos marxistas, que defendieron sus posiciones hasta con las armas.

F. Sanhueza, secretario general del ODUCAL, nos decía: «Nos está permitido afrontar el porvenir con confianza»[34].

*b)*Acción Católica

En América Latina la fundación de Acción Católica tal como la pensara Pío XI fue precedida de muchas obras particulares u oficiales en casi todos los países. Por ejemplo, en Argentina, Félix Frías fundó la *Asociación Católica* en 1867. En México se reunió en 1903 el *Primer Congreso Católico Mexicano* y decidió la fundación de círculos obreros, encomendándolos a los párrocos. Refugio Galinda publicaba *Restauración y Democracia Cristiana* en 1905, 6rgano de la *Asociación de Operarios Guadalupanos*. En 1908 existían ya veinte mil afiliados a la *Unión Católica Obrera*, de la cual nacerá en 1911 el Partido Católico. En 1912 existía ya la *Confederación de Círculos Obreros Católicos*, conforme a los principios enunciados en la encíclica *Rerum Novarum*. En la primera Jornada Social Obrera (Zapotlán el Grande, Jalisco, enero de 1923) se decidió la fundación de sindicatos agrícolas, así como de cajas de préstamos, etc.

Muchos otros movimientos nacieron en estos años. La persecución, desde 1910, no se realizó ya contra una Iglesia de tipo colonial, sino contra una Iglesia que comenzaba a comprender su función en la sociedad

[34] *Les Universités Catholiques en Amérique Latine,* en *Rythmes du Monde*, IX, página 4 (1961).

contemporánea; los revolucionarios de 1910 quisieron así aplastar a su único opositor real. Sin embargo, y es necesario comprenderlo, entre las filas de este renacimiento se encontraba una gran mayoría de *conservadores*. Habrá que esperar hasta la Segunda Guerra Mundial para que el laicado católico se desprenda lentamente de los conservadores y tome una posición propia, superando la antinomia conservador-liberal para enfrentarse conscientemente, aunque dialogando, al marxismo.

En 1929 se crea *Acción Católica* en Cuba; en 1930, en Argentina; en 1943, en Uruguay; en 1935, en Costa Rica; en 1938, en Bolivia. Estos pocos ejemplos-límites indican las fechas de este fenómeno capital en la historia de la Iglesia latinoamericana. Nacida principalmente según el modo italiano -aunque después de la Segunda Guerra Mundial se verá la influencia francesa de la Acción Católica especializada-, Acción Caó6lica latinoamericana se adapta rápidamente a las situaciones nacionales de tipo *mixto* (así en Argentina, Uruguay, Venezuela, Perú, Cuba, Bolivia, Brasil, Paraguay, Colombia, etc.). Esta institución desempeña un papel en América Latina que no ha realizado de ningún modo en Europa o en los otros continentes. El laico toma con plena responsabilidad la totalidad del problema eclesial, hasta tal punto que, a todo laico de Acción Católica latinoamericana que viaje a Europa, le choca en gran manera el «clericalismo» de estas Iglesias y la función secundaria y pasiva del laico en las comunidades eclesiales europeas[35].

En 1934, por ejemplo, fueron 600 los jóvenes reunidos en la Asamblea Nacional de los Jóvenes de Acción Católica Argentina (JAC); en 1943 -en Mendoza- contaban ya con 8.000. Son los movimientos de juventudes los que han abierto mayores campos y esperanza. La JOC brasileña tenía en 1953 quince mil miembros. En 1961 cuenta con 120.000 miembros en más de 500 secciones; la JUC (universitaria) ha dado nacimiento a diversos movimientos de opinión cristianos que paulatinamente ganan las elecciones en Chile, Argentina, Brasil, Perú, incluso Bolivia, etc. Para quien conozca la historia latinoamericana, los movimientos universitarios son los signos de los grandes «cambios» históricos: puede ya hablarse de un cambio absoluto de la opinión en Chile y próximamente en Argentina, Venezuela, Perú, etc. El observador europeo no discierne claramente esos «signos de los tiempos».

Las elites desempeñan una función esencial en la historia latinoamericana, y Acción Católica ha formado ciertamente, aunque con mayor

[35] Al igual que en otros muchos aspectos, no existe una historia de Acción Católica latinoamericana, elemento esencial en la historia de la Iglesia contemporánea, y uno de los grandes factores de la evolución de la civilización continental.

o menor éxito, una elite pequeña pero consciente, y puede afirmarse que no existe ninguna otra elite en América Latina de su número, coordinación y formación. Piénsese, por ejemplo, en la Juventud Agraria Chilena (JAC) que en menos de diez años realizó una labor inmensa, pudiéndose considerar, en el mundo, la mejor JAC con que la Iglesia contaba, mejor aún que la francesa.

*c)*La lucha social

La Iglesia, después de haberse solidarizado con el poder real en la Colonia, con las aristocracias criollas en la época de la independencia y con los conservadores durante el siglo XIX, comienza poco a poco a tomar conciencia de su libertad, de su función profética, de su misión renovadora y hasta *revolucionaria* (así se expresaban ya los obispos del Nordeste brasileño y muchos otros). La pastoral colectiva del episcopado chileno *El deber social y político en la hora presente* (citando a Pío XII), dice: «La paz no tiene nada en común con el aferrarse duro y obstinado, tenaz e infantilmente terco, a lo que ya no existe... Para un cristiano consciente de su responsabilidad, aun para con el más pequeño de los hermanos, no existe ni la tranquilidad indolente, ni la huida; sino la lucha, el trabajo frente a toda inacción y deserción, en la gran contienda espiritual en que está puesta en peligro la construcción, aun el alma misma, de la sociedad futura»[36].

En este sentido, la historia arrastra a la Iglesia latinoamericana a tomar posturas que la misma Iglesia europea tomará después de algunos decenios. La situación difícil ha movido a adoptar compromisos inesperados. De ahí, por ejemplo, la casi ruptura entre los partidos de inspiración cristiana europeos, más bien conservadores, con los latinoamericanos, francamente revolucionarios.

Esta actitud al nivel de la política se deja ver en el sindicalismo. En 1954 el movimiento sindical cristiano en América Latina contaba sólo con cuatro organismos nacionales. Actualmente sólo Costa Rica, Guatemala y Cuba no poseen dichas instituciones (en Cuba existía, pero fue disuelta) es decir, suman 23 organizaciones nacionales, y el número de miembros sobrepasa el millón (piénsese, como hemos repetido varias veces, que lo que cuenta es la elite y no la masa, que seguirá a la elite). Para llegar a 90 millones de trabajadores latinoamericanos, la *Confederación Latinoamericana de Sindicatos Cristianos* no dispone de un presupuesto mayor que el de una

[36] Citado en *Visión cristiana de la Revolución en América Latina*, Centro Bellarmino, Santiago 1963 (número especial de la revista *Mensaje* 115)(1963), publicación excelente y que ha ayudado mucho a la renovación social, al menos en el plano teórico.

parroquia norteamericana[37]. Existen escuelas permanentes de sindicalistas en Argentina, Ecuador, Perú y Venezuela; cuatro seminarios continentales, que reunieron cada vez a 90 delegados de 15 países, han tenido ya lugar, beneficiándose de la asistencia técnica de la OTI, UNESCO y CEPAL. En 1961 se realizó la primera reunión de la historia latinoamericana organizada por obreros rurales: el Seminario de Asuntos Campesinos, dependiente de la Confederación cristiana.

«Las cantidades invertidas por Cuba para la difusión del marxismo en el continente representan 50 veces más que nuestro propio presupuesto (pero concluye): En América Latina, el sindicalismo cristiano puede salvar al continente de la implantación del marxismo»[38].

¡El desafío marxista está dando sus frutos!

No podemos aquí extendernos sobre un sinnúmero de experiencias sociales, desde la Radio Sutatenza (Colombia) a la renovación integral del Nordeste brasileño (comenzado por el obispo de Natal), las escuelas radiofónicas de México y Brasil, la cooperativa de Fómeque, etc. Ciertamente hay una conciencia en marcha y su creatividad es hoy ya incontrolable para el historiador. Los partidos de inspiración cristiana, aunque absolutamente autónomos, son una nueva realidad a tenerse en cuenta.

Las investigaciones sociales son llevadas a cabo por diversos grupos y movimientos. Entre ellos, el grupo de *Economía Humana* y el Instituto de Estudios Políticos para América Latina, IEPAL (Montevideo); *Centro Belarmino* (Santiago), otros en Perú, México, etc.

*d)*Las fuentes de la renovación

En especial desde la Segunda Guerra Mundial (1945), se produce un nuevo movimiento y en cierta manera hay un cambio de espíritu. Poco se ha escrito sobre esto, por cuanto, como en todos los otros campos, los cristianos en América Latina obran sin tener el tiempo suficiente de la «reflexión», que les permitiría hacer conocer lo que ya han hecho, cualidad propia del espíritu francés, por ejemplo. A veces ese silencio hace creer en la inexistencia de muchas y bellas realidades:

[37] J. Goldsack, Presidentes de la Confederación (CLASC), en «Le syndicalisme chrétien», en *Rythmes du Monde*, *ibíd*., pp. 133-134.

[38] *Ibíd*.. p. 137. El presidente de la *Conféderation lnternationale des Syndicats Chrétiens* (CISC), con quien hablamos personalmente en La Haya, 1964, nos decía: «Soy absolutamente optismista sobre el porvenir el sindicalismo cristiano latinoamericano. Esos dirigentes son verdaderos héroes». En América Latina las instituciones cristianas son realizadas por dirigentes que, trabajando durante el día, ofrecen sus horas de descanso para trabajar por su fe. Hecho absolutamente desconocido (en el porcentaje abrumador de América Latina) en Europa, como en Alemania, por ejemplo.

aa) Vida contemplativa.-Citamos largamente a un monje autorizado: «La historia de los primeros siglos de la Iglesia hispanoamericana es todavía un terreno enteramente desconocido, tanto para el europeo como para el latinoamericano mismo... Los capítulos de la *Historie de la L'Eglise* de Fliche-Martin dedicados a esta época son insuficientes y abundantes en juicios negativos, que, por otra parte, un autor copia de otro cuando se trata de hablar de la obra de España en América[39]. La evangelización de América y la vida cristiana en esos países de la época colonial es sin duda una de las páginas más maravillosas de la historia del cristianismo. Se trata no solamente de un esfuerzo misionero... no solamente por la adaptación al pueblo primitivo... no sólo porque obtiene, en poco tiempo, un número a tal grado de vocaciones criollas que la abundancia del clero secular y religioso era un problema para las autoridades y habitantes de América española[40], sino también *a causa de la existencia del elemento contemplativo*»[41].

Santa Rosa de Lima (1586-1617) o Mariana Jesús Paredes (1619-1645) fueron impulsoras de la vida icontemplativa en Perú y Ecuador. Existían hasta tan punto ermitaños en el Perú que el Concilio de Lima (1583) debe legislar sobre el hábito, que debía ser negro. Entre otros tenemos los ejemplos edificantes del ermitaño Juan de Corz, junto a la ciudad de Guatemala (en el siglo XVII). Surgían por generación espontánea. Tal fue el origen de las agustinas en 1574 en Santiago de Chile. En el sur, en Osomo, en 1571 se había fundado una comunidad de contemplativas en la pequeñísima ciudad asediada por los indios; hasta tal punto que de 1600 a 1604 las monjas sufrieron el hambre y las fatigas del asalto de los araucanos. Por fin debieron abandonar la ciudad: «En aquel entonces debieron partir los españoles y españolas religiosos y religiosas, la mayoría a pie, sin comida, las mujeres llevaban a los niños. Alguno se paraba por la fatiga, otro caía a causa del hambre... Daba piedad ver a aquellos pobres españoles... Pero la compasión era aún mayor en el caso de las santas monjas, que por honestidad y pudor caminaban un tanto separadas del ruido de la gente, todas juntas, descalzas y alegres a causa de las penas que sufrían por Dios, recitando su oficio durante el viaje y cantando gloria a Dios, a tal punto que excitaban el coraje y la devoción de todos»[42]. Un ejemplo entre tantos.

---

[39] En este sentido estamos absolutamente de acuerdo con el autor del artículo.

[40] Es bien conocida la ausencia de clero indio. Pero debe distinguirse bien entre el clero autóctono o nativo (tanto los indios como los criollos nacidos en América) y el clero indio. Existió un abundante clero nativo, pero no indios, lo que es verdaderamente penoso, si se tiene como referencia la obra realizada en Filipinas con dicho clero.

[41] Dom Maur Matthei, OBS, Las Condes (Chile), en «Monastères et vie contemplative en Amérique Latine», en *Rythmes du Munde*, *ibíd*., p. 149.

[42] Víctor Sánchez Aguilera, *El pasado colonial*, Osomo 1948, p. 28.

El siglo XIX «da la impresión de que la Iglesia hispanoamericana deja de existir... Pero es precisamente en aquella época del indiferentismo liberal cuando se comienzan a realizar en América las primeras fundaciones monásticas masculinas». Los monjes de Melloc fundan en Entre Ríos la *Abadía del Niño Dios* (1899); los de Samos (España) fundan el priorato de Viña del Mar (Chile, 1920); los de Santo Domingo de Silos (España) fundan *San Benito* (1919). Las benedictinas de Sainte-Odile fundan un monasterio en Caracas (1923); Solesmes, en *Las Condes* (Chile, 1938); las benedictinas, la abadía de *Santa Escolástica* (Buenos Aires, 1943) ; la abadía de Einsiedeln funda *Los Toldos* (Argentina, 1947), etc.

Beuron continúa la obra de Las Condes. La abadía argentina del Niño Dios funda una nueva en Tucumán (Argentina); los cistercienses están presentes en Brasil, e igualmente los trapenses en *Azul* (Argentina) y en *Orval* (Brasil); la comunidad de *N. D. Pauvres* (Landes, Francia) ha fundado una comunidad en la isla del Rey (Chile); los *Petits Frères* y *Petites Soeurs de Charles de Foucauld* están presentes en Buenos Aires, Santiago, Lima, etc. Estos ejemplos nos muestran otro aspecto del renacimiento del que tratamos aquí.

Sin embargo, la vida contemplativa no ha sido, ni es, exclusiva de los monasterios. Muy por el contrario, la oración profunda y personal se encuentra en los grupos de militantes laicos, muy minoritarios pero existentes, en los movimientos de familias cristianas, entre los sacerdotes y religiosos. El padre Hurtado, de Chile, escribió el libro *¿Es Chile un país católico*? mucho antes que Godin pensara escribir *France, pays de mission*? El padre Hurtado ha muerto en olor de santidad, y su oración era ciertamente contemplativa; fue él quien hizo ver a los *Petites Frères* la importacia de su presencia contemplativa en América Latina.

bb) Renacimiento teológico, bíblico, litúrgico, catequístico y parroquial.-De este aspecto, esencial, la bibliografía es fragmentaria por el hecho de que su existencia es muy reciente. Esbozaremos, sin embargo, las líneas generales. El renacimiento *teológico progresista*, aunque Latinoamérica hasta ese momento no había dado ningún gran teólogo a la Iglesia, se realiza gracias a las traducciones de obras europeas y por la reflexión de ciertos centros de estudios: Universidad Católica de Santiago, Seminarios Mayores (como el de Villa Devoto de Buenos Aires o México), teologados de las Órdenes religiosas (como en Máximo de San Miguel), de los padres jesuitas, Argentina). Las revistas, como *Revista Eclesiástica Brasileira* (Petrópolis), *Teología y Vida* (Santiago), *Stromata* (Buenos Aires), etcétera, muestran, sin embargo, que se comienza -y muy tímidamente- una

reflexión propiamente adaptada a la realidad existencial de la Iglesia latinoamericana. Este ha sido el gran inconveniente. En el pasado, tanto en Roma -por el *Pio Latinoamericano* como por el *Pio Brasileiro* recientemente-, como en España, se recibe una formación doctrinal firme, pero dejando al teólogo la tarea de adaptar su dogmática universal y escolástica a la realidad concreta de un continente en profunda evolución. Esto produjo una división entre la teología, la vida y la espiritualidad. La influencia de Lovaina, de Innsbruck, de París ha permitido, gracias a una teología más existencial, comenzar lentamente la reflexión científica y teológica de la realidad latinoamericana. Sin embargo, es en este aspecto donde la renovación *no ha sido comenzada*.

En el aspecto *bíblico*, aunque contando con dos o tres traducciones relativamente buenas ya precio módico, no se puede competir con el esfuerzo realizado por las *Sociedades bíblicas* (tanto norteamericanas como inglesas), sobre todo si se piensa en las incontables lenguas indias a las que la Biblia ha sido traducida por los grupos protestantes. Sin embargo, la incitación protestante ha movido al cuerpo eclesial católico. En la reunión de Roma de 1958, el CELAM decide la fundación de *Institutos Bíblicos*. Doctores o licenciados en Ciencias Bíblicas, formados en Roma o Jerusalén, comienzan a producir sus primeras obras. Los *Centros Bíblicos parroquiales* se organizan en diversas naciones. Sin embargo, falta el organismo que dinámica y jerárquicamente organice en el continente el movimiento bíblico. Sobre el renacimiento exegético ha pesado, con mucho, una concepción estática y anacrónica, que ha ahogado a ciertos grupos importantes inspirados en la más actual exégesis católica. Pensamos, por ejemplo, en ciertos grupos de Buenos Aires.

La *liturgia preconciliar* ha pasado por dos períodos. El primero, que alcanzó a los fieles practicantes, a partir de 1930, por medio de misales traducidos y bilingües, obra de benedictinos. Esto permitió a los ya practicantes comprender la liturgia y vivirla personalmente. Un segundo paso ha significado la necesidad de una renovación *comunitaria*, inspirada principalmente en los grupos franceses. Ha habido «parroquias-tipo» e iniciadoras, como la de *Todos los Santos* en Buenos Aires, pero en el presente el movimiento se ha extendido lenta e irregularmente a todas las diócesis y países.

Las ediciones oficiales de los sacramentales y otros actos litúrgicos -algunos dirigidos por el CELAM para todo el continente, y otros de orden nacional-, van produciendo un cambio profundo en la vivencia de la vida de comunidad, al nivel de las «mediaciones».

En el plano *catequístico* los avances son mucho mayores, existiendo ya un *Instituto Latinoamericano de Catequesis*, que posee una fuerte base

nacional, diocesana y parroquial. Dado el hecho de que en muchos países la enseñanza es laica en las escuelas, la Iglesia debería llegar con sus propios medios a los niños. Sin embargo, no cuenta con medios eficientes para cumplir tal fin. La enseñanza catequística es muy deficiente, si pretende llegar a toda la masa y continuar la *cristiandad*. En este plano, sin embargo, es donde la renovación teológica, bíblica y litúrgica alcanza ya sus primeros frutos, dejando de lado, poco a poco, el catecismo escolástico para pasar a la educación de la fe del niño en la vida de la comunidad cristiana.

Evidentemente, todo esto se funda en la renovación *parroquial*. En todas partes se siente la necesidad de una reforma profunda, y las iniciativas parciales son numerosas, sobre todo con respecto a la solución del problema económico, alejando al sacerdote del «dinero»; a la vida litúrgica celebrada y vivida en común; a los servicios parroquiales; Acción Católica; parroquia, comunidad misionera, etc. Sin embargo, se encuentran mútiples factores negativos: la falta de costumbre de vivir los sacerdotes en equipo; las grandes distancias; la fuerza del tradicionalismo; la oposición a la pastoral de conjunto; etc.

La sociología religiosa ha suscitado, por su parte, una profunda inquietud de conocer la realidad parroquial, diocesana, nacional. Ante la paulatina visión de la *realidad*, las reformas pueden ser lentamente propuestas y aceptadas. Existen ya varios institutos de sociología religiosa: *Centro de Investigaciones Sociales y Religiosas* (Buenos Aires), *Centro de Investigación y Acción Social* (Santiago), *Centro de Investigaciones Sociales* (Bogotá), *Centro de Investigaciones Socio-religiosas* (México). Además existen en Brasil, y se organizan en otros países. Poco a poco se funda en todos los países el CIAS (de los padres jesuitas) .

*e)*Actitud del episcopado

En la línea de la colegialidad episcopal y como paso de un período de renacimiento, se sitúa la *Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* en Río, del 25 de julio al 4 de agosto de 1955[43]. Es necesario ver su importancia histórica. Europa, por ejemplo, después de haber perdido

[43] Cf. *Conferencia General del Episc. Latinoamericano, Conclusiones pro manuscrrito*, Poliglotta Vaticana, 1956; *Conclusiones de la primera reuni6n celebrada en Bogotá*. 5-15 *de noviembre* de 1956 (suplemento del Boletín), Bogotá 1957; *II Consiglio Episcopale Latinoamericano* (CELAM) en *La Cilviltá Cattolica*. 1957,11, 160-175; *Conclusiones de la segunda reunión celebrada en Fómeque* (Colombia), *19-17 de noviembre de 1957*, Bogotá 1957; *Discours de SS. Jean XXIII au* CELAM. en *L 'Osservatore Romano* (ed. franc.), 28 nov. 1958, núm. 467, p. 1 col. 3-5; *EL CELAM es erigido en persona moral Colegial plena, en Sacra Congregatio Consistorialis*, Prot. N. 447-456, Marcellus Car. Mimmi, 10 de junio de 1958; etc.

su unidad medieval no ha logrado -al nivel eclesial- recuperar esa unidad pasada. Muy por el contrario, América Latina, sólo en un siglo y medio, ha recuperado la unidad que tuvo en el tiempo de la *cristiandad colonial*, pero sin sus innumerables inconvenientes. En el presente, la Iglesia coordina paulatinamente su acción sin depender de ningún *Patronato* a nivel continental. En este sentido, la Iglesia se ha adelantado en muchos decenios a las organizaciones políticas, económicas o culturales de tipo *exclusivamente* latinoamericano, lo cual representa, aun al nivel de la civilización, un acto profético. Nos detendremos sólo en las *Conclusiones* adoptadas por esa histórica *Conferencia General*, conclusiones que siguen determinado toda la acción presente del *Consejo Episcopal Latinoamericano*, creado en dicha Conferencia de 1955.

El cardenal Adeodato Piazza pronunció un discurso el 30 de julio de 1955, de donde hemos tomado algunos textos esenciales[44]: «Siempre constituye para nosotros un gran consuelo el remontamos hasta los orígenes del mandado apostólico. Sabemos muy bien que la misión de la Iglesia es la continuación y el gradual desarrollo de la misión de Jesucristo en el mundo. Él mismo la ha definido hablando a sus convecinos de Nazaret, apropiándose con todo derecho del texto profético de Isaías: "El espíritu del Señor está sobre mí, porque me ungió para evangelizar a los pobres, me envió a predicar a los cautivos la libertad, a los ciegos la recuperación de la vista; para poner en libertad a los oprimidos; para anunciar un año de gracia del Señor" (Lc 4,18)... Es en modo particular para nosotros conmovedor constatar en la misión de Cristo, formulada así en sus múltiples aspectos, la historia de la evangelización de los pueblos de este inmenso continente. Ahora bien, ¿cómo se convirtió la misión de Cristo en "misión apostólica"? Vosotros recordáis muy bien cómo se lleva a cabo la transmisión de poderes en la noche misma de la Resurrección: "Como me envió el Padre, así os envío yo" (Jn 20,21)» (pp. 90-91)... «He aquí la página central de nuestra vida y el más conmovedor de nuestros recuerdos: la consagración episcopal» (*ibíd*., 91). «La historia de la evangelización de este nuevo Continente constituye uno de los capítulos más prodigiosos de la historia de la Iglesia universal en la época moderna, que tiene precisamente su comienzo en lo que se llamó el "descubrimiento de América"» (p. 92). «El recuento histórico nos ha recordado el anuncio profético: "El pueblo que andaba en tinieblas vio una gran luz..." (Is 9,11)... Ahora bien, una pregunta se nos impone imperiosamente: ¿Es todo luz en América Latina?... ¿La predicación del Evangelio ha llegado a "toda criatura"? ¿ Todos los hijos de América Latina se han transformado en hijos de Dios y de la

[44] *Conferencia General*, 1956, pp. 89-111.

Iglesia?... Por consiguiente, la evangelización está todavía en acto...» (pp. 96-97). «Creo que es oportuno hacer una somera indicación acerca de un problema que es del todo propio de vuestras naciones: la conversión y formación cristiana de los indios y, parejamente, de la gente de color» (p. 99). Además, «en los centros populosos, donde las riquezas locales sirvieron para construir una prosperidad "materialista y hedonista, de fisonomía casi pagana", la luz de la fe y de las buenas costumbres se ha venido sensiblemente atenuando en un cristianismo más bien formalista que intensamente sentido...» (p. 99).

El cardenal percibe el problema de la civilización profana («...de fisonomía casi pagana») y de la necesidad de continuar la misión en todos los planos («la evangelización está todavía en acto»). Con una teología bien clara hace ver que todo el esfuerzo eclesial se funda y debe partir de la consagración episcopal y de su colegialidad en tomo a Jesús de Nazaret consagrado, ungido por el Espíritu, para evangelizar a los pobres. El Papa Pío XII, dirigiéndose a la Conferencia, había dicho también: «Es menester no malgastar valiosas energías, sino multiplicarlas con apropiada coordinación. Si las circunstancias lo aconsejan, adóptense nuevos métodos de apostolado y ábranse caminos nuevos (*nova exercendi apostolatus general novaque carpantur tinera*) que, dentro de una gran fidelidad a la tradición eclesiástica, sean más acomodados a las exigencias de los tiempos y aprovechen las conquistas de la civilización...»[45].

Las conclusiones de la conferencia se ordenan en once títulos. Los tres primeros están dedicados a tratar el grave problema de las vocaciones y formación de seminaristas, sacerdotes y religiosos, tanto autóctonos como extranjeros. Ha nacido ya un *Subsecretariado* que se ocupa del clero, Institutos religiosos, cura de almas, vocaciones y seminarios (cf. *Estatutos y reglamentos del CELAM*, Estatuto, c. III, art. 13, 2; Reglamento, c. I, art. 2,2); además la *Confederación Latinoamericana de Religiosos* (CLAR-Río de Janeiro, 1958[46]), *Organización de Seminarios Latinamericanos* (OSLAM-Tlalpam-México, 1958), *Obra de Cooperación* (OCSHA-Madrid, 1947), *Collegium pro America Latina* (Lovaina, 1957), *The Missionary Society of St. James theApostle* (Boston, 1958), etc.

El título IV trata dellaicado de Acción Católica. Existe igualmente un *Subsecretariado* (*ibíd*., 4) y se han creado ya: *Secretariado Interamericano de Acción Católica* (SIAC-Santiago de Chile,1946), *Conferencia Regional de la Federación Internacional de la Juventud Católica* (Buenos Aires, 1953),

45 *Ad Ecclesiam Christi* (Letra apostólica), *AAS XLVII* (1955) 539-544, en p. 541 (29 de junio de 1955).

46 Ha tenido asambleas en 1960, 1963, 1966 y en 1968 (véase *Directorio católico latinoamericano*, CELAM, Bogotá 1968, p. 46).

Centro de Información de la JOC (Río de Janeiro, 1959), *Delegación General para Latinoamérica* (UNIAPAC-Santiago, 1958), *Movimiento Familiar Cristiano* (Montevideo, 1951), etc.

El título VI trata de los medios especiales de propaganda. Existe igualmente un *Subsecretariado* (defensa de la Fe, predicación y catequesis, prensa, radio, cine y televisión) y se han creado el *Instituto Latinoamericano de Catequesis* (Santiago, 1961), la *Sede Latinoamericana de la FERES* (Sociología religiosa-Bogotá) y la *Unión Latinoamericana de la Prensa Católica* (ULAPC-Montevideo, 1959); además, la reunión de Roma de 1958 (31 reunión del CELAM) proyectó la fundación de Institutos bíblicos, litúrgicos, etc.

El protestantismo y otros movimientos espirituales no-católicos son el objeto del título VII (que nosotros sepamos, no se ha organizado todavía una *Subsecretaría* o un Instituto que trate orgánicamente este problema).

Los problemas sociales, a los cuales el CELAM ha dado su real importancia, son tratados en el título VIII. Existe un *Subsecretariado* (*ibíd*., 5), que fue el objeto de la IV reunión del CELAM en Fómeque (Colombia) (CIASC-méxico, 1942), *Movimiento Penitenciario Cristiano Latinoamericano* (Santiago, 1958), la *Confederación Latinoamericana de Sindicalistas Cristianos* (CLASC-Santiago, 1954), etc.[47].

Las misiones, especialmente de indios y gentes de color, título IX, poseen igualmente un organismo propio (apartado *c*) del Subsecretariado de la Propagación de la Fe, y también se propone la fundación de un «Seminario Interrnisional para la Formación del Clero Nativo» (tít. IX, 86b) y de una «Institución de carácter etnológico e indigenista» (*ibíd*., 89b); ambos organismos no existen todavía. En México existe un seminario para misiones extranjeras, y se han enviado ya misioneros al Asia oriental.

Se ha organizado igualmente la atención en el plano continental a los inmigrantes y gente de mar (título X).

En el plano de la cultura, existe la *Confederación Interamericana de Educaci6n Católica* (CIEC-Bogotá, 1945), con tres subsecretariados: *Secretariado Interamericano de Cine* (antes en La Habana), *Secr. Pedagógico Interamericano* (Santiago) y *Secr. Interamericano de Libertad de Enseñanza* (Río de Janeiro). Además existe la *Unión Interamericana de Padres de Familia* (UNIP-Lima, 1952), *Organización de Universidades Católicas de América Latina* (ODUCAL-Santiago, 1953), *Unión Cristiana Americana*

---

[47] Aunque no siendo de ningún modo organismos católicos ni confesionales, y dándose aquí sólo a título informativo, se ha organizado igualmente una institución de tipo político sin ninguna vinculación con la Iglesia: *La Oficina Latinoamericana de Partidos Demócratas Cristianos* (que en la reunión de Estrasburgo de 1963 estuvo presente con 147 delegados).

de Educadores (Buenos Aires), *Centro Católico Internacional de Coordinación ante la UNESCO* (Santiago)[48].

Sólo dos hechos queremos hacer notar: el primero es el carácter reciente de todas estas fundaciones, que se explica por el hecho de que la renovación de la conciencia del laico católico se produjo alrededor del año 1930 en cada país, y se ha necesitado una generación para que dichos movimientos puedan reunirse en el orden continental; el segundo es la importancia de Chile en este movimiento de coordinación: la Iglesia chilena, gracias a algunos sacerdotes (como el padre Hurtado), obispos (como monseñor Manuel Larraín, de Talca) y grupos laicos muy alerta, están en la base tanto del CELAM como de muchos de los organismos citados.

Hemos visto rápidamente los factores que han jugado preponderantemente en la situación que contemplamos en nuestros días. Las nuevas elites no se sienten solidarias ni culpables de la situación actual, ni pretenden a veces salvar la agonía de la *cristiandad colonial*, sino que tienden con toda su inteligencia y entusiasmo a consolidar un catolicismo viviente, adulto, solidario, en una sociedad profana y pluralista, pero al mismo tiempo tienen conciencia de ser el único grupo que puede asumir toda la historia latinoamericana y darle, en la etapa histórica, su más plenario cumplimiento.

El aumento demográfico, la nueva situación revolucionaria, impulsan a la Iglesia latinoamericana a abrir caminos absolutamente nuevos en el campo de la pastoral. La función «diaconal», una más profunda concepción del sacerdocio, la colaboración de los laicos están todavía esperando una total reestructuración, que poco a poco se hace posible, por las elites que se han ido formando. Las experiencias de *Natal*, entre otras, muestran «que el catolicismo latinoamericano puede desempeñar una función que desbordará sus fronteras. Pues los problemas que se han planteado aquí con mucha urgencia se plantearán tarde o temprano en todo el mundo»[49].

Todo lo expuesto nos permite afirmar que se ha producido al nivel de la elite una profunda renovación, cuyos últimos frutos estábamos aún lejos de poder valorar en 1962.

---

[48] Para consultarse otros datos y direcciones de todas estas instituciones, véase: *Bilan du Monde*, I, pp. 385ss.
[49] *Ibíd*., p. 391.

III. ENJUICIAMENTO DEL CATOLICISMO LATINOAMERICANO HASTA 1962

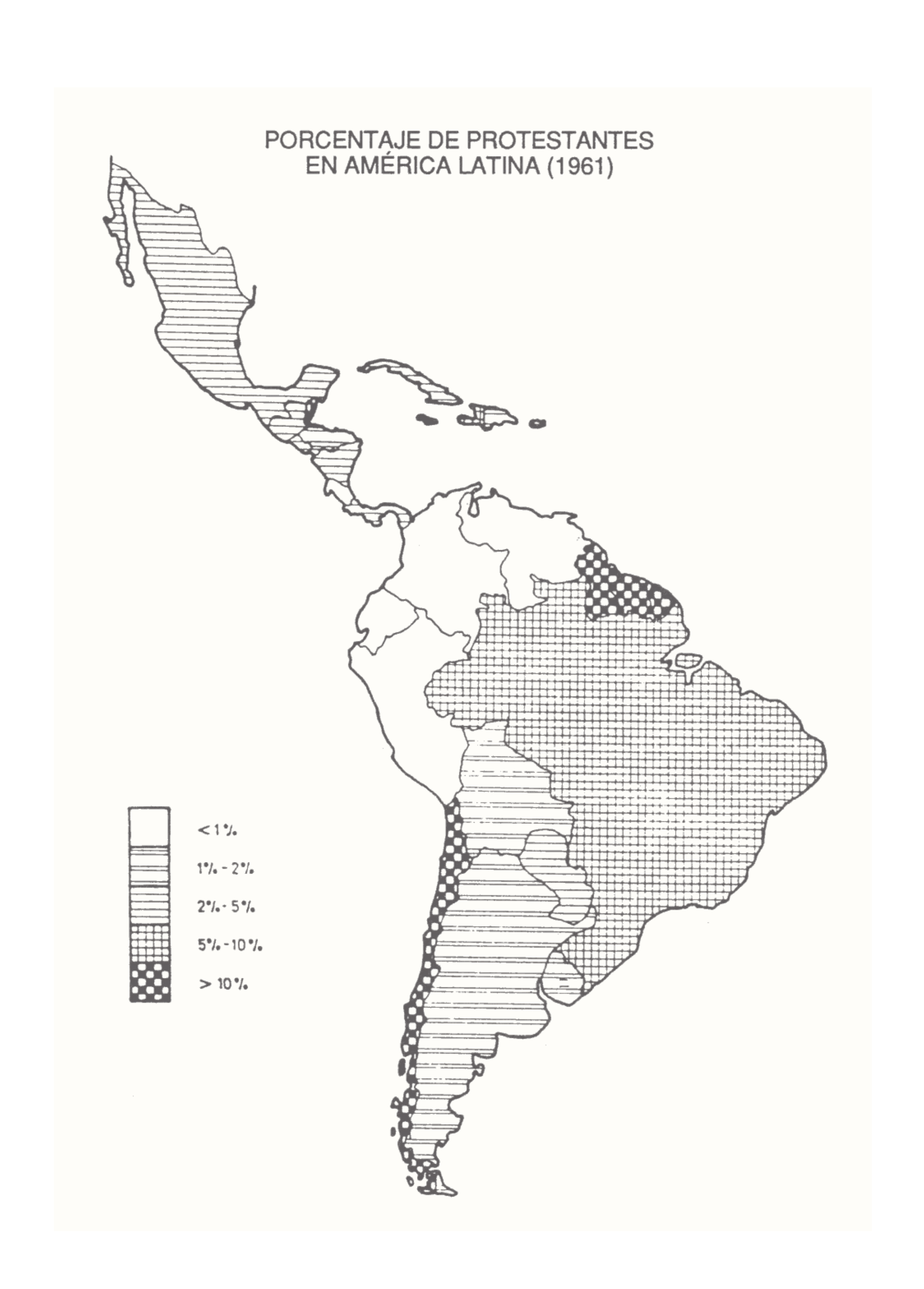
Emitir un juicio sobre el «*catolicismo*» en América Latina hasta 1962, significa, ante todo, saber qué es lo que se dice con el término *catolicismo*. El equívoco y la dificultad de juzgar la realidad de la Iglesia católica latinoamericana estriba muchas veces en la ambigüedad de este vocablo.

La Iglesia se llama, o ha sido llamada desde la antigüedad, *católica*, por cuanto es universal (*kata-ólon*), sin fronteras[50]. Esta *catolicidad* no es tanto la universalidad geográfica cuanto la *Gracia crística*, que desborda todo límite, aun los de su Iglesia visible, por medio del Espíritu Universal. Pero además es católica por cuanto *de hecho* no puede detenerse en un límite dado, sino que los trasciende todos y siempre. Lo contrario a la Iglesia *católica* es la comunidad *sectaria*. Asamblea de los «pocos» (*olichoi*), de los predestinados, religión de minoría, de «santos». Por el contrario, el catolicismo es la religión de los «muchos» (*polloi-rabim*) , de la «multitud», y sin embargo sólo un pequeño grupo, una minoría, tiene plena conciencia de las exigencias de la Fe, sólo una minoría cumple verdaderamente el precepto de la caridad, sólo unos pocos esperan vehementemente el Advenimiento del Señor, pues estamos en los «tiempos escatológicos» y la Parusía siempre está próxima. La religión sectaria es por naturaleza «cerrada», de «los puros» (*katharoi*); la religión católica es por naturaleza «abierta», de «los pecadores» que han sentido la llamada del Señor y le han seguido paso a paso -«muchos son los llamados y pocos los elegidos»-, y de aquellos que todavía no han oído o han desatendido esa llamada.

La religión sectaria es religión de «justos»; la catól1ica, de «enfermos» que necesitan un salvador. Hay entonces en la catolicidad una dialécrica entre la elite y la masa, entre aquellos que viven ya adulta y conscientemente su fe y aquellos que participan de la comprensión popular .

En América Latina esta dialéctica tiene una característica paradigmática y *sui generis*. Por una parte existe la masa, residuo de la *cristiandad colonial* -en el caso de los indios, mestizos y criollos- o de la *cristiandad europea,* en el caso de los inmigrantes de Europa; por otra, la *elite cristiana,* que renace en el siglo XX después de una «noche de la historia» en el XIX, con características propias, y sin antecedentes directos en la

[50] Hemos estudiado este aspecto en nuestro trabajo «Universalismo y Misión en los poemas del Siervo de Yahveh», en la revista *Ciencia y Fe* (Buenos Aires) (1965).


PORCENTAJE DE PROTESTANTES
EN AMÉRICA LATINA (1961)
< 1 %
1% - 2%
2% - 5%
5% - 10%
> 10%

época colonial ni en Europa. De ahí ese hecho paradigmático de los que *se llaman* «católicos» por haber sido bautizados y por poseer más la estructura del pensamiento del pensamiento de los pueblos latinoamericanos -núcleo ético-mítico, de la civilización- que la fe propiamente cristiana en la Persona de Jesucristo y su Iglesia. Esos «muchos» (*polloi*) no pueden rápida y simplemente ser dejados de lado, pues sería real y teológicamente erróneo. Su «catolicidad» debe ser analizada y descubierta.

La *elite* consciente -dirigentes universitarios, sindicales, políticos, sacerdotes, religiosos, escritores, artistas, etc.- no se sienten muchas veces, por una parte, solidarios con el *pasado colonial*, con la cristiandad, y, por otra, miran con cierto optimismo el futuro cuando van descubriendo la falta de eficacia de las otras elites.

Es decir, esta elite va tomando conciencia de la función histórica que debe cumplir a corto plazo.

En general, cuando se juzga el «catolicismo latinoamericano» no se distingue suficientemente ambos aspectos. Se quiere unificar la fe, y la toma de conciencia de esta minoría, con la fe todavía no suficientemente evangelizada de la *masa*; se quiere unificar la nueva toma de conciencia anticonservadora y hasta revolucionaria del catolicismo, con el pasado colonial, pasado que esta elite, mejor que nadie, pretende superar. De ahí que se diga que los grandes problemas del «catoliscismo latinoamericano» son la falta de sacerdotes, el protestantismo, el espiritismo, el comunismo, la masonería, etc. Todos estos son graves problemas pero, permítasenos, sólo *negativos*, no explicativos de la realidad, y ni siquiera encaminan a ver la solución, que comienza a aplicarse y con éxito.

La historia, si pretende ser ciencia, no es la manifestación de aspectos negativos e inconexos, sino, muy por el contrario, la explicación del presente por sus causas; es decir, es necesario, por una parte, mostrar *los orígenes* de los fenómenos actuales (nosotros los hemos esbozado: la crisis del siglo XIX y el renacimiento del siglo XX al nivel de las elites), y por otra, descubrir en el pasado, si se nos permite la expresión, los grupos «proféticos» que adelantándose a su tiempo vislumbraron, en toda su profundidad, la problemática del próximo futuro, conduciendo a los otros hombres con autoconciencia.

De igual modo, el descubrir en el presente esos grupos o elites que significarán *el fundamento* del próximo futuro es tarea del historiador, por cuanto en la evolución de los fenómenos vislumbra, prospectivamente, la dirección de dichos fenómenos y su estructura. A nuestro criterio, debe ponerse suma atención, en las investigaciones sobre América Latina, en la evolución de las *elites*, porque ésta significa el próximo futuro. Mucha

mayor importancia histórica (es decir, para la exposición de una obra de ciencia histórica) tiene que en una universidad de Buenos Aires. Lima o Santiago de Chile los movimientos de inspiración cristiana hayan ganado las elecciones, que la práctica religiosa sea del 12 ó del 25 por ciento en dichas ciudades. El porcentaje de la práctica religiosa es el «*residuo*» de las cristiandades en agonía, un fenómeno negativo; los resultados de las elecciones estudiantiles en dichas universidades, por el ejemplo, son el *fundamento* de la civilización profana y pluralista del próximo futuro. ¿Que la práctica religiosa es esencial? ¡Evidentemente! Sin embargo, será el grupo consciente de su fe, la comunidad viviente cristiana, el medio por el que la masa será evangelizada si en la economía de la Divina Providencia dicha evangelización es posible o necesaria (porque nunca en la historia la fe consciente y la caridad eficaz han sido mayoritarias hasta ahora, y quizá no lo sean nunca).

1.Catolicismo y «masa»

El pueblo, la masa latinoamericana puede ser esquemáticamente diferenciada en cuatro grupos: los habitantes del campo, los de las ciudades, los nativos y los extranjeros. En cada uno de ellos las causas de la cristianización y descristianizacion, y el modo de la evangelización, es diverso. Tomemos tres ejemplos:

PORCENTAJE DE POBLACIÓN URBANA Y RURAL EN TRES PAÍSES

Nación	*Años*	*Porcentaje de población urbana*	*Porcentaje de población rural*
Argentina	1895	38%	62%
	1914	56%	44%
	1955	67%	33%
México	1921	31%	69%
	1930	33%	67%
	1950	42%	58%
Brasil	1920	28%	72%
	1940	31%	69%
	1950	36%	64%

F. Debuiys, *op. cit.* p. 182

Siendo en su conjunto los países latinoamericamos económica y técnicamente subdesarrollados, el «mundo» rural permanece en una etapa cuasi-colonial, mientras las grandes ciudades, el «mundo urbano, se benefician de los adelantos de la industria, que nace lentamente, o de los productos comprados en el exterior. Estos dos «mundos» coexisten en un mismo territorio, pero viven en diversas épocas: no hay contemporaneidad. El mundo rural es la agonía de la *cristiandad colonial* -indios, mestizos, criollos-, que significa en el presente menos del 60 por ciento de la población actual de América Latina[51], las categorías 4ª), 5ª), 6ª) y parte de la 3ª) que hemos expuesto en la conclusión de la segunda parte de nuestro trabajo, páginas 130 y siguientes. El mundo urbano se ha constituido muy rápidamente. Tomenos tres ejemplos:

NÚMERO DE HABITANTES POR PARROQUIA, EN TRES CIUDADES

Ciudad	*Años*	*Población*	*Número de parroquias*	*Habitantes por parroquia*
La Habana	1898	125.000	12	10.420
	1919	400.000	14	28.640
	1954	1.000.000	16	61.535
Buenos Aires	1911	1.200.000	24	56.680
	1954	3.497.000	121	28.900
Sâo Paulo	1890	60.000	10	6.000
	1920	579.000	23	25.175
	1954	3.100.000	115	22.692

La población que constituye estas ciudades es exclusivamente del grupo 3º) (criollos, mestizos) y extranjeros (desde 1821 a 1932 ha recibido América Latina 14 millones de inmigrantes) (cf. Debuyst, *op. cit*., p. 33).

Los habitantes de las grandes ciudades se encuentran doblemente desarraigados: los europeos, por haber perdido las estructuras de la cristiandad de sus países respectivos; los criollos, por haber perdido igualmente el ritmo de su vida rural, o por no haber encontrado una estructura eclesial que les permita reencauzar su fe nuevamente. Sin embargo, puede verse

[51] C. B. Corredor-S. Torres, *Transformación en el mundo rural*, obra citada; F. Houtart, «La parole rurale», en *Rythmes du Monde*, 2-3 (1961) pp. 105ss.

que el número de fieles por parroquia tiende a descender. Es otro de los signos de la renovación antes mostrada. En estas ciudades vivirán hasta el 90 por ciento de los habitantes de América Latina en el año 2000. Si el *nivel* 3º), de la página 130, era el esencial para la nueva sociedad nacional independiente, *el sector urbano* será esencial para la futura civilización profana y pluralista.

En el censo de 1947 se recogieron, en Argentina, los siguientes resultados oficiales: «Dicen ser católicos: 93,6 por ciento; sin religión, 1,5 por ciento[52], contando en ese entonces con 16,5 millones de habitantes. Los miembros de Acción Católica en 1945 eran 66.099[53] y los sacerdotes 3.500.

Vemos, entonces, perfectamente dibujada la realidad: una *masa* que se llama católica, que ha sido bautizada, que en su mayoría será casada por la Iglesia y que en su minoría recibirá la extremaunción; la inmensa mayoría del pueblo latinoamericano, del campo y de la ciudad; el grupo *practicante*, que fluctúa entre el 12 y el 25 por ciento, sin darse nunca la práctica general de Alemania ni de las «cristiandades» bretonas (en Francia), pero tampoco la descristianización consciente y tradicional (el caso de la Creuse, en Francia); y la *elite*, absolutamente minoritaria, pero en aumento tanto en conciencia y responsabilidad como en número.

Sobre la masa rural pesa la tradición de las «mediaciones» recibidas en la práctica del catolicismo -las «fiestas», las «plegarias», las «devociones», los lugares de peregrinación-, a veces lindando con la superstición o francamente mágicas (*el catolicismo popular*); en Brasil toma el aspecto del espiritismo y, en el Caribe, de religiones africanas. Es el «claroscuro» que hemos indicado en las conclusiones de la segunda parte de este trabajo. Ciertamente existe la fe, pero *incoativa*, en su comienzo (la evangelización debe terminarse).

En la masa urbana, la desorganización ecológica, económica, social ha producido un neopaganismo bien conocido en París o Hamburgo, Roma o Madrid, Londres o Buenos Aires. El problema latinoamericano se ve, sin embargo, agravado por la falta de estructuras misioneras actuales.

Concluimos diciendo que, ciertamente, todos aquellos que han sido bautizados (aunque habría que preguntarse sobre la conveniencia de bautizar a todo el que lo pide y «se llama» *católico*) pertenecen al pueblo que la

---

[52] P. V. Frías, *La solution actuelle du catholicisme en Argentine*. *ibíd*., p. 23.

[53] En 1959 había sólo 58.893. Esto se explica bien: muchos miembros han pasado al sindicalismo, a la vida política o pública en el país, aunque existe, en Argentina, una crisis de la generación adulta (quizá un tanto conservadora en el catolicismo y que no sabe cómo responder a las nuevas situaciones).

Iglesia abarca en su universalidad, pero con un doble defecto: el esencial, que consiste en que su fe y su caridad son deformadas, insuficientes, *subdesarrolladas,* si se nos permite; el segundo, que el no tener conciencia de la distancia que los separa de Jesucristo, de no ser efectivamente participantes plenos de la Iglesia, les impide disponerse para la evangelización, es decir, no están en «estado de ser misionados».

Nos oponemos a dos posiciones extremas: Una, América Latina es considerada como tierra absolutamente de misión, por cuanto la fe no existe ya en la *masa*: juicio un tanto desmedido y autosuficiente, que juzga a veces con criterios técnicos, ilustrados y europeístas la fe de un pueblo que desconoce. Otra, América Latina es una tierra católica, porque se bautiza más del 90 por ciento, que desconcierta el valor de la conciencia y la libertad en la aceptación humana de la Gracia propuesta por Jesucristo en los sacramentos: postura de *cristiandad* medieval o colonial.

Creemos que la verdad es otra: América Latina es un pueblo evangelizado a medias -indios, mestizos y criollos- y descristianizado por desconcierto, en el caso de los extranjeros; es decir, es *inicialmente* católico, pero es igualmente *tierra de misión*. La *masa* ignorante o docta posee una fe incipiente; una *minoría* debe evangelizar con *los signos* que los tiempos le exigen manifestar.

2.Iglesia y fe

Consideremos el mismo problema desde otro punto de vista, pero entrando en lo esencial de la cuestión. «La descristianización es demasiado rápida (en la masa), es necesario hacer una elección. Es decir, saber quién es cristiano, todavía y en verdad, aquel que es susceptible de ser auténticamente cristiano en aquellos países. Y partir, en cierta manera, de nuevo: construir un cristianismo arraigado profundamente en la estructura humana. Para esto es necesario elegir: si es que continuamos ocupándonos de todo con la misma intensidad, si es que los sacerdotes continuarán intentando tener contactos superficiales con la gente para que asistan de cuando en cuando a la Iglesia..., esto significaría que la pastoral de la Iglesia renunciaría a elegir entre un cristianismo que subsistirá en cuanto subsistan aquellas estructuras de *cristiandad*, aunque éstas son ya pocas en América Latina... ¡No se evangeliza en la cristiandad; no se evangeliza tampoco en América Latina!... En América Latina, la preocupación por proteger las *instituciones cristianas* por todos los medios posibles ha comprometido al cristianismo mucho más que en Europa: ha corrompido las *palabras* por las cuales el cristianismo debe ser proclamado, debe ser evangelizador.

Y nosotros ahora no tenemos ya palabras...»[54]. El autor del artículo plantea con valentía y claridad la *elección pastoral* que decidirá el futuro de la Iglesia latinoamericana.

En América Latina había, en 1961, 186.623.042 catól1icos, 18.783 sacerdotes diocesanos, 20.013 sacerdotes religiosos (un total de 39.447 sacerdotes), es decir: 4.730 fieles por sacerdote[55]. Mientras que Estados Unidos, con 38.600.000 católicos, tiene 55.006 sacerdotes (703 fieles por sacerdote). Esto nos muestra la importancia de la *elección* que se nos indica arriba. ¿Es que el sacerdote latinoamericano puede cumplir las tareas normales de un sacerdote en *cristiandad*? , o ¿es que no deberá definir su posición claramente y ocuparse sólo de ciertas funciones esenciales, como en la Iglesia primitiva?

Por otra parte, esto se justificaría más si se tiene en cuenta, por ejemplo, que los pastores protestantes eran, en 1957, 20.660[56].

Y, sin embargo, no puede dejarse de lado la dialéctica entre *minoría* y *masa* cristiana. Si tomamos, por ejemplo, el caso del Nordeste brasileño, el de las monorías sindicales, de la Acci6n Católica parroquial y aun de la vida sacerdotal, es en la medida en que dichas minorías toman conciencia y trabajan con la masa que su fe se forma y crece, que su caridad se universaliza. Es evidente que hay que dejar de lado *instituciones cristianas* que son el lastre de la *cristiandad* -quizá aquí sea la escuela privada, allí el bautismo dado sin ninguna condición o garantía, más allá la pérdida de tiempo en tareas adminitrativas, etc.-, pero de ningún modo el *contacto* con la masa, con el pueblo que «sigue llamádose católico», puesto que dicho *contacto* es un contacto evangelizador.

El número de sacerdotes, con respecto a la evolución demográfica, se ha estabilizado[57], pero nunca llegará a bajar notablemente el número de fieles por sacerdote. Para aumentar sus *contactos* entre los que poseen una fe viviente y una caridad efectiva, que hemos denominado *elite*, es necesario aumentar los cuadros pastorales haciendo participar a miembros de esa *elite* en funciones que antes no cumplían. Se ha hablado de los *doctrineros*,

---

[54] R. P. Segundo, «L' Avenir du Christianisme en Amérique Latine», en *Lettre* 54 (1963) 7-120 (En 1971 la cuestión se plantea de manera menos tajante y más adecuada.)

[55] W. Promper, «Statistiques du clergé en Amérique Latine», en *Aux Amis de l'Amérique Latine* (Lovaina), mayo 1961, pp.140-141.

[56] La cifra de 41.088 pastores en 1961 debe ser tomada con precaución, por cuanto el aumento de 13.596 pastores en Brasil en sólo cuatro años hace pensar en una muy precaria preparación o en un error.

[57] Por ejemplo, en Venezuela, de 630 sacerdotes en 1944, había 1.218 en 1960 (lo que significa un índice de aumento [1950-100]): los sacerdotes de 85 pasan a 165, mientras que la población del país de 85,9 pasa a 131,9; esos 33,1 puntos en favor del aumento de sacerdotes no son suficientes para colmar el retraso).

rosarieros, diáconos, diaconisas, religiosas que distribuyen los sacramentos (como en Brasil), etc. Ciertamente, la dialéctica entre elite y masa necesita nuevos modos, nuevas maneras de vincularse, «mediaciones» creadas por la jerarquía como solución a los problemas esbozados en este trabajo.

Para alcanzar un día la evangelización plena de la fe incipiente de la masa es necesario elegir resueltamente el camino de la vitalización de las minorías ya activamente católicas, creando al mismo tiempo, como modo de expresión de dichas comunidades y como comienzo de la reevangelización, estructuras misionales jerárquicas que no estén ya solamente constituidas por sacerdotes célibes.

El protestantismo, para el catolicismo latinoamericano, debe ser interpretado como un «gesto providencial» que exige a la Iglesia la formación de comunidades auténticamente cristianas y misioneras, para reunir así a los «elegidos» con los «llamados», la *elite* con la *masa*.

¿El fin de la labor evangelizadora es la constitución futura de una *nueva cristiandad*, análoga a la cristiandad medieval? El fin de la evangelización es la conversión de cuantos vayan descubriendo el mensaje y cooperando activamente en la salvación universal. La elite será siempre minoritaria, un grupo más en una sociedad pluralista; los católicos, aunque fueran auténticos y mayoritarios, lo serán en una civilización profana. Es decir-la comunidad política es autónoma de la comunidad religiosa (no así la *umma* del Islam o la *cristiandad*, donde jurídica, intelectual y sociológicamente se propone una fe exclusiva y excluyente). Será entonces una civilización profana, donde la elite aceptará el *pluralismo* y la mayoría será *tolerante*. Todo esto contra los grupos de derecha o integristas que pretenden constituir una «sociedad natural cristiana» (que además de ser una *contradictio in terminis* es un error teológico, es decir, universalizar como esencial e intemporal un sistema concreto y superado). Los católicos de muchos países de Europa y Estados Unidos viven todavía con ciertas estructuras de *cristiandad*; en ese sentido puede decirse que América Latina se enfrenta a un problema que se hará presente en aquellos países, pero sólo dentro de algún tiempo.

3.Fe y signo

El «mensaje» de Jesucristo se dirige a una existencia humana, es decir, también a la comprensión del hombre. El hombre puede comprender ese mensaje sólo por *signos*: «Tal vez fue el primer signo (*sémeion*) de Jesús» (Jn 2,11). Pero para que un signo sea comprendido debe significar «*algo*» al que lo recibe. Debe entonces haber una relación entre el «signo» y el

«pueblo» al que dicho signo se dirige[58]. Debe tenerse en cuenta la situación en la que se encuentra ese pueblo; de lo contrario el pretendido *signo* no significa nada. La Iglesia es el «signo» de Jesucristo en América Latina. El «signo» comprensible de ese pueblo ignorante, hambriento -no tanto como a veces se dice, pero ciertamente con conciencia de sufrir la injusticia (en el plano internacional y nacional)- es la *justicia*.

Karl Marx juzgó a la Iglesia europea como la juzgaban en su tiempo los obreros: «La religión es el opio del pueblo»[59]; es decir, el catolicismo es solidario del conservadurismo, del monarquismo o, en ultimo caso, de la burguesía. La toma de postura ante la reforma agraria, acompañada con actos efectivos de entrega de las pocas tierras que les quedaban aún a las diócesis o a las Órdenes religiosas, como en Chile, comienza a producir en el pueblo, en el pequeño pueblo, en la misma clase obrera, una reacción desconocida hasta ahora: ¿quizá podamos contar con la Iglesia en nuestra causa de la justicia? Es evidente que las minorías burguesas, oligárquicas, urbanas y liberales han caído en el descrédito ante los pueblos latinoamericanos; mucho más los conservadores. La Iglesia se encuentra libre, no sólo de sus antiguos enemigos, sino de muchos compromisos. No se crea, sin embargo, que los conceptos esbozados se realizan en toda Latinoamérica: por el contrario, hay bastiones del conservadurismo, un falso tradicionalismo o el afán de una una *nueva cristiandad.*

El *CELAM*,los grupos cristianos en general, van tomando posición ante la realidad social, en el sentido de la reforma fundamental de estructuras. Los laicos comprometidos en sindicatos, gremios, partidos políticos representan poco a poco lo más dinámico en dichos movimientos.

Al nivel de la *civilización* -ya que el problema de la fe y el pluralismo se sitúa el nivel del *núcleo ético-mítico*- la Iglesia latinoamericana (mucho más que la europea) se ha comprometido en la lucha por la justicia.

Lo cierto es que a partir de la guerra de la Independencia, desde 1808 a 1962, se ha desarrollado una crisis que puede denominarse la «agonía de la cristiandad» y que, por supuesto, no es la agonía del cristianismo, sino de un cierto modo de vivir el cristianismo.

La agonía tiene dos etapas. En la primera, la decadencia es creciente e inevitable; todas las instituciones de la cristiandad colonial han sido prácticamente aniquiladas (1809-1930). Poco a poco, sin embargo, desde la misma cristiandad agonizante surgen proyectos de «reconstrucción». Diríamos que si se trata del querer aplicar un «modelo» medieval o colonial,

---

[58] Véase el artículo de A. Souques, «Le signe de l'humanité de Dieu aujourd'hui», en *Lettre*, 65 (1964) 25ss.

[59] «Die Religion... ist das Opium des Volks» («Zur Kritik der Hegelschen Rechtphilosophie», en *Die Frühschriften*, Krocner, p. 208).

sería una «nueva cristiandad». Nace así Acción Católica, como «participación del laicado en el apostolado jerárquico de la Iglesia», olvidándose que ellaicado como tal tiene un apostolado eclesial propio por el bautismo sin necesitar participación especial. Nacen así también los partidos de inspiración cristiana (la «Democracia Cristiana») que en siempre difícil, cuando no equívoca definición, asumen en nombre del cristianismo una responsabilidad que le corresponde al ciudadano, simplemente. Ambas instituciones, por nombrar sólo dos, pretenden la conversión o el retorno de los Estados, la cultura, a un nuevo tipo de cristiandad constantiniana, aunque dicha cuestión no haya sido planteada de esta manera.

El intento de una «nueva cristiandad» dio sus frutos y significó un temporal renacimiento (1930-1962). Sin embargo, es bien posible que el camino elegido no fuese el definitivo ni, por otra parte, el más adecuado para la etapa que hemos comenzado. Sólo un hecho inesperado y del todo mayor en la historia de la salvación va a poner punto final a la agonía de la cristiandad, no porque no haya quienes luchen todavía por su nueva instauración, sino por aparecer un nuevo horizonte, un nuevo proyecto teológico, pastoral, existencial de vivir el cristianismo como antes de la cristiandad. Ese hecho inesperado ha sido el Concilio Vaticano II, que significa una nueva etapa en la historia de la Iglesia universal, pero, de manera aún más determinante, en la historia de la Iglesia en América Latina. Los acontecimientos de la *historia santa* vividos por los cristianos en América Latina desde 1962 hasta el presente serán tema de los dos últimos capítulos de este ensayo.

En 1962 habíamos escrito que en América Latina se había creado una doble actitud: por una parte, muchos, no suficientemente formados (teórica y existencialmente), caerán en el desorden, en la anarquía, en un progresismo que no tendrá en cuenta la tradición y la institución; otros, en cambio, igualmente no formados adecuadamente para hacer frente a la realidad cambiante y como cayendo en cierto vértigo, se opondrán a toda reforma, a todo avance.

La actitud cristiana preconciliar debió ser la que Cristo nos indica: «Seguidme, y dejad que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8,22).

CAPÍTULO IV

LA IGLESIA ANTE LA LIBERACIÓN LATINOAMERICANA

(1962-1972)

En este capítulo nos toca abordar una época relativamente reciente y llena de sentido y de acontecimientos. América Latina ha entrado en una nueva revolución. La Iglesia, por su parte, vive igualmente una nueva etapa de su historia. La convergencia de estas dos situaciones configura un estado de cosas nuevo en el panorama de la Iglesia universal y en la historia cultural de nuestro planeta.

Después de la revolución oligárquica llevada a cabo por los criollos a comienzos del siglo XIX, dicha oligarquía ha conservado el poder hasta bien entrado el siglo XX, en casi todos los países de nuestro horizonte geográfico-cultural. Sin embargo, desde la revolución mexicana (1910), por ejemplo, se comenzó a ver otra postura ante la realidad política, económica y cultural. Se trata de la emergencia o surgimiento de un nuevo sujeto del poder real: el *pueblo*, por medio de una minoría tecnócrata, en sus dos momentos esenciales, el proletariado (en la medida en que existe industrialización) y el campesinado, junto a la juventud estudiantil y parte de la clase media. Esa *revolución popular*, que es bien posible que no concluya sino con el siglo XX, produce en el presente un profundo malestar en la oligarquía, en el Estado liberal burgués y en las instituciones que lo fundan (parte de la Iglesia y la clase militar). Esta revolución popular viene al encuentro de una Iglesia que, habiendo ensayado durante tres decenios las soluciones pastorales que le ofrece la teología de la «nueva cristiandad» (Acción Católica no especializada, o Democracia Cristiana en el campo político, por ejemplo), se vuelca cada vez más decididamente por la nueva vía que le abre el Concilio Vaticano II. Después de la cristiandad colonial y el nacionalismo de la oligarquía criolla, la revolución popular significará, por otra parte, la integración de América Latina, la Patria grande de los latinoamericanos.

La Iglesia universal, después de su primera desorientación de inclinación judaizante, se abrió, en su segunda época, a la conversión del Imperio romano gracias a la experiencia de la comunidad antioqueña y en conformidad con el Sínodo de Jerusalén (año 50 d.C.). Desde aquel lejano siglo primero, la Iglesia preconstantiniana y la cristiandad constantiniana de tipo bizantino, latino o hispánico cumplieron una segunda etapa: la evangelización del Imperio romano y sus *colonias*. Esa etapa comprende la evangelización del Imperio bizantino; de Europa; de América Latina (incluyéndose entonces la *cristiandad de Indias*). Sólo con el Concilio Vaticano II se superan de manera fáctica, real y cultural los marcos del Imperio romano (latino y helenístico) para abrirse la Iglesia universalmente a la evangelización de todas las culturas, del hombre como humanidad. Esta tercera etapa de la historia de la Iglesia (desde 1962) viene a sumarse en América Latina a un fenómeno cultural de fondo: la revolución popular antioligárquica y antiimperial. Estas dos líneas convergentes explican los acontecimientos de la historia de la Iglesia en América Latina en los últimos años, que sintetizaremos en pocas palabras, describiendo, primeramente, la situación general de la cultura, el «décimo» momento de la historia de la Iglesía y el «sentido teológico» de esta corta pero fecunda etapa.

Parecería quizá injustificado indicar como fecha divisoria el año 1962. La historia, siempre que periodifica, debe simplificar teniendo sin embargo conciencia de dicha simplificación. Una nueva etapa de la historia de la Iglesia se ve claramente dibujarse desde 1955 hasta 1968 en América Latina: desde la reunión del CELAM en Río de Janeiro (1955), cuando al mismo tiempo que se celebraba la I Conferencia del Episcopado Latinoamericano fue consagrado obispo Dom Helder Câmara, a través de la conversión lenta pero irreversible que significó el Concilio Vaticano II desde 1962 a 1965; y, por último, después de las diversas maneras nacionales de adaptar dicho Concilio, la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Medellín (1968). En esos trece años se gesta una nueva actitud. Los años transcurridos desde Medellín han indicado que se trata, efectivamente, de una nueva situación eclesial.

I. LA CRISIS LATINOAMERICANA DE LA LIBERACIÓN

La descripción de esta crisis la efectuaremos en un triple nivel, de los muchos que pudieran elegirse. Queremos sólo referirnos a la crisis de la *revolución popular, de la integración latinoamericana y del descubrimiento de la autonomía cultural* de nuestro grupo sociocultural.

1.Crisis de la revolución popular

Si la crisis de las revoluciones nacionales de comienzo del siglo XIX, contra la España monárquica, fue una larga lucha por la organización nacional a base de una minoría de inspiración primero conservadora y después liberal -extranjerizante-, la actual significa todavía una crisis más profunda y violenta, porque implica el paso del ejercicio del poder de una oligarquía a un pueblo alfabetizado, culto y responsable en la democracia real; esto significará la supresión de muchos privilegios, pero no por el deseo nihilista de la destrucción, sino por el afán humanista de que todos se beneficien de los valores de la civilización universal.

Esta crisis es tanto más dolorosa cuanto al enfrentamiento entre oligarquía extranjerizante y pueblo en vías de liberación se sobrepone la dialéctica de países dominadores, desarrollados y superdesarrollados, contra pueblos oprimidos y subdesarrollados y aun en vías de más deteriorada situación política y económica. La distancia cultural y económica entre la oligarquía colonial opresora y el pueblo dominado se hace cada vez más insoportable; la lejanía de la renta nacional por cabeza se hace abismal entre los países desarrollados (Estados Unidos, Europa y Rusia) y el Tercer mundo; esto crea, por la no coincidencia del hombre con el hombre, un movimiento dialéctico progresivo: la humanidad marcha hacia una convergencia que no podrá alcanzarse sin superar las contradicciones. Sin embargo, es tarde para un pueblo empobrecido iniciar el mismo camino seguido por el individualismo de la oligarquía criolla; es tarde igualmente para imitar a los países ya desarrollados. Es posible que los países del Tercer Mundo deban tomar un «atajo», saltando etapas y con modelos diversos de los seguidos por los países desarrollados, para poder converger en pie de igualdad con la humanidad del siglo XXI.

«La diáléctica del Señor y el Esclavo» quizá nunca se ha dado tan claramente como en América Latina. En la época de la conquista el conquistador, y después el encomendero, pusieron a su servicio al indio; ¡América hispana al servicio de Europa! Y si es verdad que en America Latina no hubo racismo, hubo sin embargo una total dominación sobre el indio. El indio subsistirá en la historia no ya como indio sino como mestizo. El mestizo es la conciliación primera, el verdadero habitante hermano de Latinoamérica. En la época de las contradictorias y débiles nacionalidades independientes, el «Señor» fue el oligarca criollo (propietario terrateniente, por lo general habitando las grandes ciudades) que dominó de dos maneras: desde la capital, las provincias; desde la propiedad, al trabajador

del campo (campesino, gaucho, peón...). La fuerte clase terrateniente permite paralelamente el nacimiento de la burguesía industrial neocolonial, apareciendo una nueva relación de dominio: la del capitalista nacional o extranjero y el proletario.

Así como las revoluciones nacionales de comienzo del siglo XIX desplazaron a la minoría hispana del poder para pasar éste a la oligarquía criolla, parecería que la crisis económica de 1929 significó un golpe determinante para la potencia política de dicha oligarquía. Desde la pérdida de poder de la oligarquía comienza a cobrar, en cambio, fisonomía de poder político la clase militar -que sin embargo apoya los ideales de vida de la oligarquía-; ésta, de liberal se ha transformado en conservadora y en cuanto tal llegará a defender decididamente la *cristiandad* bajo el nombre de «civilización occidental y cristiana»-. Es ese paso de la oligarquía al conservadurismo la causa de que dejen de existir conflictos entre la oligarquía, antes liberal, con buena parte de la Iglesia, procedente, por otra parte, dé dicha clase social. Mientras tanto se ha ido gestando la portadora del nuevo poder político -las clases populares concienciadas poco a poco-, que comenzará a tomar posición en la disputa por el poder. Es otra parte de la Iglesia la que advierte ese nuevo momento histórico, produciéndose así en su seno una polarización paralela a la ya ocurrida dentro de la cultura latinoamericana. Todo esto parecería tener el signo de lo inevitable; la cuestión será descubrir claramente el *sentido* de este proceso.

Cabe todavía otra aclaración. Si hablamos de una revolución popular no debe creerse que se efectuará de manera uniforme y ni siquiera simultánea. Todo el siglo XX contemplará su lenta gestación, adquiriendo modalidades nacionales y latinoamericanas, significando muchas veces pasos adelante y otros muchos de retroceso. Incluso sería posible que, al fin, no sea el pueblo como comunidad el que ejerza el poder, sino una nueva clase, no ya la oligárquica-burguesa ni la militar, sino la tecnócrata de la civilización universal. De todas maneras esa nueva clase se apoyará en el pueblo como tal para arrebatar el poder a las minorías actuales, y llegará el momento en que por su parte deberán ser objeto de la crítica liberadora de los profetas cristianos del futuro. Mientras tanto, es preciso enmarcar la situación correctamente para descubrir quiénes son los profetas actuales en la Iglesia latinoamericana.

En el siglo XIX, como hemos dicho en el capítulo anterior, se estableció, bajo el dominio de Inglaterra y Estados Unidos, un *pacto* que viene a configurar en América Latina una situación *neocolonial*, no ya ibérica pero sí anglosajona. Al fin de dicho siglo, Latinoamérica claramente había estructurado su economía dentro de su *dependencia* de las nuevas metrópolis (ahora Londres o Nueva York, a veces Califomia o Nueva Orleans). La oli-

garquía criolla terrateniente, pocas veces creativamente burguesa, recibirá el impacto de la crisis de 1929.

De 1930 a la década de 1960-1970 se cumple toda una etapa de la lústoria política y económica de Latinoamérica. La Segunda Guerra Mundial viene a modificar o acentuar todavía más el sistema tradicional de división internacional de trabajo. «La demanda internacional de productos primarios pierde su dinamismo como reflejo de la propia evolución de las estructuras de los países industrializados»[1]. El descenso del precio de las materias primas exportables a los países desarrollados produjo una incipiente industrialización, que permitió disminuir las importaciones.

Evolución de los coeficientes de industrialización en algunos países de América Latina

	Argentina	*México*	*Brasil*	*Chile*	*Colombia*
1929	22,8	14,2	11,7	7.9	6,2
1937	25,6	16,7	13,1	11,3	7,5
1947	31,1	19,8	17,3	17,3	11,5
1957	32,4	21,7	23,1	9,7	16,2

C. Furtado, *op. cit*., p. 111.

Esto produjo de inmediato una creciente clase proletaria y la pérdida correlativa de poder de la oligarquía. Los gobiernos pudieron llevar a cabo la industrialización gracias a un proceso inflacionario acelerado. Ello significó una profunda inestabilidad social. Por tanto no podía extrañar la aparici6n de numerosas dictaduras o gobiernos reformistas de tipo militar: en 1945 se produce un golpe militar en Brasil; en dicho año asume el poder Perón en Argentina; en 1948 establece su dictadura Odría en Perú; en 1952, Batista en Cuba y Pérez Giménez en Venezuela; en 1953, Gustavo Rojas Pinilla en Colombia, y en 1954 Castillo Armas en Guatemala y Stroessner en Paraguay. Tiempo antes gobernaba dictatorialmente Trujillo en Santo Domingo, y Anastasio Somoza en Nicaragua. En esta etapa la Iglesia, en general, guarda una equívoca buena relación con las dictaduras. Sólo cuando en Argentina comienza el distanciamiento (1954) la situación

[1] Celso Furtado, *La economía latinoamericana desde la conquista ibérica hasta la revolución cubana*. Editorial Universitaria, Santiago 1969, p. 58.

cobra un nuevo sentido. Esto significa un factor de importancia para un nuevo ciclo, que implica el derrocamiento en cadena de los dictadores del período posterior a 1945 y el intento del reformismo civil de la burguesía neocolonial (Perón cae en 1955, Odría en 1956, y en 1958 Batista, Rojas Pinilla y Pérez Giménez; por su parte, los Blancos reemplazan en Uruguay a los Colorados -que gobernaban desde 1865-; Jorge Alessandri reemplaza a Ibáñez en Chile, López Mateos a Cortínez en México, y Somoza es asesinado en Nicaragua; lo mismo acontece con Trujillo en 1961; en 1960 Paz Estensoro ha vuelto al poder en Bolivia y Quadros ha reemplazado a J. Kubitschek).Comienza así el decenio que nos toca explicar en este capítulo cuarto.

Las dictaduras derrocadas habían significado, en general, un gobierno reformista de fuerza, pero no estrictamente revolucionario; no se habían producido cambios radicales de estructuras. En cambio ahora las posiciones se radicalizan en torno a dos experiencias sobremanera contradictorias; por una parte, la revolución cubana que se impone desde 1959, y que es dirigida por Castro hacia el bloque socialista ante la intransigencia de los Estados Unidos. Por otra parte, y poco tiempo después -por el fracaso de los partidos políticos de Galart en Brasil, Illía en Argentina o Belaúnde en Perú-, el golpe militar brasileño de marzo y abril de 1964 dado por Castellano Branco, y continuado por Costa e Silva (que a su manera reproducirá Onganía en 1966 en Argentina, y el ejército peruano en 1968), instaura un gobierno de línea «dura», defensor del orden del Estado burgués -por la represión de la «subversión»- y de la «civilización occidental y cristiana» (fórmula que expresa aproximadamente el ideal de la cristiandad bizantina, en la que el César estaba por encima de la Iglesia y le atribuía una función cultural). Los cristianos, como veremos, adoptarán una actitud ante estos acontecimientos, lo cual por su parte nos mostrará el sentido de los diversos tipos de compromisos temporales, políticos, culturales.

Entre Cuba socialista y Brasil en dictadura militar férreamente organizada y controlada desde el Pentágono en coordinación con los ejércitos latinoamericanos -en mayor o menor medida-, se sitúan otras experiencias intermedias: por una parte, la experiencia ya antigua y ahora institucionalizada como oligarquía de partido de la revolución mexicana (cuyo *Partido Revolucionario Institucional*) ha entrado en crisis desde el fin del gobierno de López Mateos, en 1964), hasta la experiencia de la Democracia Cristiana de Frey (1964-1970), que en cierta manera será continuada por el «Frente Popular» de Allende (en 1970) en Chile, o el COPEI de Venezuela.

Lo cierto es que a través de estos epifenómenos políticos se va gestando, con avances algunas veces y otras con retrocesos, una lenta *revolución*

popular, ya que irreversiblemente (y esto lo demuestra la revolución militar peruana de 1968), todos los gobiernos van poniendo como fundamento de su quehacer político una voluntad popular que les sea favorable. Las reformas agrarias, sea la ya antigua de México, las de Bolivia o Chile y la más radical de Cuba, indican una pérdida paulatina de poder por parte de las clases tradicionales terratenientes. La fuerza creciente de los sindicatos obreros indica igualmente que la incipiente burguesía industrial tiene ante sí una fuerza en aumento que no le permite dominar ilimitadamente.

Esa *revolución popular* latinoamericana está íntimamente ligada a la autonomía económica y política del área con respecto a la dominación de Estados Unidos. En este sentido, exceptuando Cuba, los países latinoamericanos pertenecen todavía al ámbito económico de los norteamericanos. Un índice de la debilidad es el lento crecimiento de la producción de acero para la industria latinoamericana.

Producción de acero en lingotes en países latinoamericanos
(en miles de toneladas)

	1958	1960	1962	1963	1964	1965	1966	1967
Brasil	1.362	1.843	2.396	2.604	2.983	2.923	3.713	3.667
México	1.038	1.503	1.851	1.974	2.279	2.455	2.763	3.023
Argentina	244	277	658	913	1.265	1.368	1.267	1.326
Venezuela	40	37	225	364	441	625	537	703
Chile	348	422	495	409	544	477	577	638
Colombia	149	172	157	222	230	242	216	256

C. Furtado*, op. cit*., p. 165

Ese desarrollo no podrá jamás cubrir la distancia que separa a América Latina de los países desarrollados, sobre todo si se tiene en cuenta que desde 1965 «Los Estados Unidos no iban a financiar para Latinoamérica la revolución social que para ella habían planeado algunos profesores de economía (de la CEPAL); preferirían apoyar a las fuerzas del orden establecido (en el Estado burgués) en cada una de las crisis a las que el creciente desequilibrio empujaba cada vez más violentamente»[2]. No puede entonces admiramos que desde 1960 comience en América Latina una cada vez más

[2] Tulio Alperin Donghi, *Historia contemporánea de América Latina*, trad. Cast. Alianza Editorial, Madrid 1969, p. 448.

exasperante *violencia*: por una parte, la de los gobiernos militares apoyados por el Pentágono; por otra, la de las guerrillas rurales y sobre todo urbanas; y, por último, y no la más benigna, la de la policía con sus torturas y métodos bien conocidos.

La desaparición de Kennedy, el fracaso de la «Alianza para el Progreso», ha inclinado definitivamente a los Estados Unidos a ayudar en planes de «anticomunismo» (que en verdad se dirigen contra una *revolución popular*) mediando el militarismo neocolonial en América Latina.

Este enfrentamiento del militarismo a la revolución popular podría perfectamente cambiar de sentido. En efecto, hace ochenta años, las tropas de caudillos fueron educadas por militares franceses y alemanes: se profesionalizaron, pero, al no haber efectivamente más guerras, perdieron su razón histórica de ser. La combinación de profesionalismo y frustración les obligó a buscar nuevos campos de acción. Ante el decrecimiento del poder político de la oligarquía, los militares irrumpen en la escena política. Los ejércitos no tienen sentido como defensa *externa*, por ello se transforman en poder que cuida el *orden interno* como seguridad del Estado burgués y «democrático»[3]. En el «Informe Rockefeller» sobre la «Seguridad del hemisferio occidental» se dice que «desafortunadamente, a demasiada gente en el hemisferio se le niega la libertad y el respeto (se refiere a ciertos gobiernos militares). Las fuerzas de la anarquía y la subversión corren por las Américas... Nuestro dilema es cómo responder a sus legítimos deseos de equipos modernos sin alentar la desviación de los escasos recursos disponibles para el desarrollo a los armamentos que, en algunos casos, pueden no estar relacionados con auténticas necesidades de seguridad... Los líderes militares del hemisferio (latinoamericano) son frecuentemente criticados en Estados Unidos... Hay una tendencia en Estados Unidos a identificar a la policía de las otras Repúblicas americanas con la acción y represión políticas, más que con la seguridad»[4]. Esto significa lisa y llanamente que la solución es armar al ejército y que el enemigo de dicho ejército es la *revolución popular* misma; mientras que sería necesario que los hombres de armas comprendieran que no es el pueblo violentamente tratado por un sistema injusto (de opresión internacional y nacional) la causa de la subversión, sino la dominación y el imperialismo económico, político y cultural

[3] Cf. William Fullbright, *American Militarism 1970*, Viking Compass, Nueva York 1969; John Johnson, *The military and society in Latín America*, Stanford Univ., Stanford 1964; Rogelio García Lupo, *Contra la ocupación extranjera*, Ed. Sudestada, Buenos Aires 1968.

[4] Véase este texto en *Mensaje* (Santiago) n. 185, diciembre 1969, p. 396.

que impide el pleno desarrollo, la liberación de todas las posibilidades humanas del latinoamericano. Es bien posible que, en su momento, sea el ejército mismo la mediación de la liberación; quizá el caso peruano sea sólo un tímido primer paso. No debe pensarse *a priori* que el ejército no pudiera transformarse un día de fuerza represora en fuerza expansiva, de poder dominador en poder liberador; pero parece muy difícil.

Pocos documentos son tan clarividentes como el estudio preparado por monseñor Cándido Padim, obispo de Lorena en Brasil, y presentado a la IX Conferencia general del episcopado brasileño en julio de 1968, cuando dice que la «crisis política que Brasil vivió en la década de 1950-1960 terminó con el movimiento militar de 1964». En cuanto al fundamento ideológico, explica que para la revolución militar «hay dos bloques de naciones en el mundo, opuestos, irreductibles: el Occidente democrático y cristiano y el Oriente comunista y materialista. Entre ellos hay un antagonismo permanente y omnipresente, la guerra total»[5].

Lo más grave de esta simplificación dualista es que encubre una doble cuestión: en primer lugar, se confunde cristianismo con cristiandad (cultura occidental); bien puede desaparecer la cristiandad y crecer en cambio el cristianismo. Pero, en segundo lugar, se hace del ejército la mediación mesiánica que permitirá la subsistencia de la misma cristiandad (que al ser confundida con el cristianismo se pretende entonces defender por las armas el Reino de Dios, que es escatológico). En verdad, bajo el ropaje de los más sublimes valores, se los instrumenta para fines inconfesados: la voluntad de poder por el poder mismo; el poder como mediación para el dominio económico (en este último caso, por parte de la oligarquía nacional e internacional). Confundidos entonces: cristianismo, cristiandad, Occidente y mundo burgués e identificados con el *orden*, puede bien entenderse que la lucha contra la subversión tiende a inmovilizar a la revolución o liberación de un pueblo oprimido: oprimido como indio en la *encomienda* colonial, en la *mitra* y el «servicio personal»; como peón de campo u obrero; como naciones coloniales y oprimidas. Por desgracia, la defensa, la seguridad y el orden vienen a ocultar la violencia como represión del movimiento que genera la injusticia. «Yo he visto -dice Yahveh a Moisés, el profeta de Israel- la miseria de mi pueblo que reside en Egipto. He prestado oído a su clamor que le arrancan sus verdugos. Ciertamente, conozco sus angustias y he resuelto liberarlo (*lhatsiló*) de la mano de los egipcios» (Éxodo 3,7-8). «Parece esta tierra más tierra de Babilonia que de Don Carlos...que

[5] Véase en Alain Gheerbrant, *La Iglesia rebelde de América Latina*, trad. cast Siglo XXI, Madrid 1969, pp. 143-146.

es cierto que son (los indios) más fatigados que los israelitas en Egipto» -decía el obispo de Popayán, Juan del Valle, en carta del 1 de agosto de 1551-[6]. Los tiempos pasan pero las injusticias quedan...

2.Crisis de integración y de descubrimiento de América Latina

El proceso de la independencia nacional comenzado por diversos países en América Latina desde que Fernando VII cayera bajo Napoleón en 1908, significó la división y dispersión en pequeñas comunidades, cuyo parcelamiento fue gratamente promovido por las metrópolis del neocolonialismo. Sólo Brasil, gracias a la prudencia del rey de Portugal, mantuvo su unidad, mientras que el divisionismo artificial y sumamente negativo se amparó en los virreinatos de México, Perú y del Río de la Plata. El movimiento de divergencia se convierte hoy en convergencia. Sin embargo, como antaño, es la metrópoli neocolonial (ahora Estados Unidos) la que impide la integración como condición sin la cual no podrá ejercer su dominio indiscutido. Si desde un punto de vista político y económico es esencial el reencuentro latinoamericano en la unidad, esa integración corre paralela al descubrimiento de América Latina como horizonte autónomo de creativa vida cultural.

Es verdad que con las ligeras *dakkar* llegaron a América los vikingos. En 986 Bjarni divisó desde Groenlandia la futura América; el mismo Leif en 992, y después Thorvald y Thorstein la denominaron «Desolación» (*Helluland*). Sin embargo, descubrir una tierra no es sólo verla o pisarla, sino incorporarla, introducirla en el propio *mundo*. El descubrimiento *geográfico* de América es obra de Colón y Castilla. Sin embargo, sólo en el siglo XX, en la presente etapa de nuestra historia, se lleva a cabo el descubrimiento *cultural* de Latinoamérica[7].

*a)*El camino hacia la integración

No debe confundirse la integración latinoamericana con la desintegración latinoamericana en el americanismo de la OEA. La doctrina Monroe, «América para los americanos», y sus diversas modificaciones hasta la posición de un Thomas Mann o el informe Rockefeller, se oponen al latinoamericanismo. No nos referimos entonces a las reuniones panamericanas

[6] *Archivo General de Indias* (Sevilla), Audiencia de Quito 78.
[7] Véase mi obra *América Latina y conciencia cristiana*, IPLA, Quito 1970, p. 27; «Iberoamérica en la historia universal», en *Revista de Occidente*, n. 25 (1965) pp. 85ss.

de Washington de 1889 -seguidas por otras en 1890, 1901-1902, 1906, 1910, 1923, 1928 hasta culminar en la fundación de la Organización de Estados Americanos en Bogotá, en 1948, a la que antecedieron las Conferencias panamericanas de Montevideo de 1933, la de Buenos Aires en 1936, la de la Habana en 1940, la de México en 1945, y la de Río de Janeiro en 1947. La integración se alcanzará al mismo tiempo que la lucha por la liberación económica, política y cultural haya alcanzado su meta. Las metrópolis (Inglaterra en el siglo XIX y Estados Unidos en el XX) se oponen a la reunificación latinoamericana. En efecto, las guerras de la independencia dividieron, dispersaron a Latinoamércia en países pequeños y sin destino fijo en la historia universal, oprimidos y dominados por el pacto neocolonial[8].

El primer prócer de la Latinoamérica del futuro fue Simón Bolívar, quien intentó ya desde 1821 reunir a los nuevos gobiernos en una conferencia donde se planeara algún modo de unidad. En la Confederación no pensaba Bolívar incluir a España ni a los Estados Unidos. Inglaterra, de inmediato, vio con malos ojos esa proyectada reunión, que había dado como sede Panamá. El embajador de la Gran Colombia., Mosquera, partió hacia el sur, pasó por Chile y llegó a Buenos Aires en 1823. Canning, desde Londres, movía todos los hilos a su disposición para asegurar la presencia de Inglaterra en la reunión a fin de desbaratarla. Por su parte, un Lucas Alamán en México se mostró partidario de la Confederación, ya en 1823. Lo cierto es que en 1826 se reunieron en Panamá delegados de doce de las actuales Repúblicas latinoamericanas. Sin embargo, cuando el Congreso terminó sus sesiones el 15 de julio, nada efectivamente positivo pudo concluirse. La disolución de los nuevos Estados fue inevitable, y las metrópolis del pacto neocolonial lucharán hasta el siglo XX para impedir una real unidad latinoamericana. Todos los intentos posteriores, aun de pequeñas zonas, contaron con la oposición de Estados Unidos. Cuando moría Bolívar, en cama prestada, sin dinero, el 17 de diciembre de 1830, la Gran Colombia misma se había dividido ya en cinco Estados -todavía se desprendería Panamá, a fin de que Estados Unidos pudiera construir el canal del mismo nombre.

La Confederación peruano-boliviana se divide en dos. El Río de la Plata queda en un momento disperso en cuatro partes: Paraguay, Uruguay, Buenos Aires y las Provincias Unidas. Desde 1823 las Provincias Unidas de Centroamérica, con sede en Guatemala, se separan de México y de España;

---

[8] Véase esta cuestión en *Mensaje* (Santiago) n. 139 (1965), dedicado a la integración de América Latina (pp. 13-16).

Morazán Ilegó a poner en marcha una República Federal de Centroamérica, pero ya en 1838 se separan las cinco naciones centroamericanas. En 1849 se intentó una nueva unión en una Representación Nacional de Centroamérica. Nuevos proyectos hubo después, hasta que William Walker (que terminó por ser fusilado en 1960) se hizo presente en la zona. El general Barrios, Guatemalteco, será vencido al querer lograr la unidad por la fuerza. Lo cierto es que el Senado de los Estados Unidos, en sesión del 19 de marzo de 1885, decide que «todo intento de unión por la fuerza de las demás Repúblicas de Centroamérica, lo consideraría como inamistosa y hostil intervención en sus derechos, por estar pendiente el tratado sobre el canal interoceánico»[9] .

Desde 1945, terminada la Segunda Guerra Mundial, Europa habló de unidad europea. Bajo su influencia, diversas corrientes de opinión comenzaron a pensar nuevamente en la Patria grande: América Latina. Dejando aquí de lado la influencia cada día creciente de la Iglesia en esta convergencia latinoamericana (en especial por el CELAM, única entidad efectivamente ejecutiva en el ámbito latinoamericano, y por la inclusión de la integración en los programas de partidos políticos y diversos movimientos de laicos en general), ha sido la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) de las Naciones Unidad (UNESCO), presidida por Raúl Prebisch, de corte keynesiano aunque crítico, la que ha lanzado a rodar diversos estudios donde se muestra la conveniencia de la integración. En la reunión de México de la CEPAL de 1951, acordaron los cinco gobiernos centroamericanos constituir un Comité de Cooperación Económica en el Istmo y una Organización de los Estados Centroamericanos (ODECA). En 1958 fue suscrito el Tratado Multilateral de Libre Comercio e Integración Económica Centroamericana. «El proceso de integración, al reunir los pequeños países centroamericanos en un mercado de dimensiones similares al del Perú, y con un coeficiente de importación relativamente elevado, cerca del 17 por ciento en 1960, creó condiciones para que se iniciase la industrialización»[10]. Por desgracia esta unidad facilita el dominio que EE.UU. ejerce sobre el área.

Por su parte, los restantes países latinoamericanos fueron firmando el Tratado de Montevideo, que creó la Asociación Latinoamericana de Libre Comercio (ALALC) en febrero de 1960. Argentina, Brasil, Chile y Uruguay tradicionalmente habían realizado ya un activo intercambio comercial de productos primarios. Esto los llevó a pensar en firmar acuerdos para pagos

[9] Citado por Aberlardo Ramos, *Historia de la Nación latinoamericana*, Peña Lino, Buenos Aires 1968, p. 344.
[10] Celso Furtado, *op. cit*., p.232.

y ventajas aduaneras. La CEPAL, fundada en 1948, ayudó teóricamente a estas intenciones. Además de los cuatro países nombrados firmaron el tratado en 1960: México, Perú y Paraguay. Después se adhirieron Colombia y Ecuador, y posteriormente Venezuela y Bolivia. Todos los países de América del Sur y México. El Tratado, sin embargo, no tiende como la Comunidad Económica Europea a la unidad aduanera, sino sólo a liberalizar el intercambio en el área.

Poco en verdad es lo hecho; en cierta manera todo está por hacerse en orden a la integración económica, política y cultural latinoamericana. En este sentido cabe destacarse la primera asamblea parlamentaria latinoamericana celebrada en Lima el 11 de diciembre de 1964, lo mismo que la reunión a nivel presidencial realizada en Punta del Este (Uruguay) en 1967, donde se habló de dar desde 1970 los primeros pasos hacia un Mercado Común. Sin embargo, el fracaso de la Alianza para el Progreso, el triunfo de la «línea dura» en los gobiernos militares, la presencia de la violencia a diversos niveles, han representado para la causa de la integración un duro golpe: la «seguridad nacional» ha sido antepuesta por Estados Unidos y los gobiernos latinoamericanos como meta con prioridad absoluta. Mientras no se caiga en la cuenta de que la dialéctica dominación-opresión está en la base de todo, será imposible la integración.

Proféticamente, Bolívar había escrito en las invitaciones que enviaba a los gobiernos para la reunión de Panamá de 1826: «Si Vuestra Excelencia no se digna adherir a él, preveo retardos y perjuicios inmensos, a tiempo que el movimiento del mundo acelera todo, pudiendo acelerarlo en nuestro daño». En efecto, todo el siglo XIX se volvió en contra de América Latina, debido al egoísmo cerradamente egoísta de sus gobernantes, sólo ocupados de las cuestiones intrafronterizas. En verdad la oligarquía nacional tenía vinculaciones preferenciales con las metrópolis y no le interesaba una revolución popular latinoamericana. Es lo que ahora ha empezado a gestarse.

*b)*Hacia la liberación cultural

Tanto o más importante es la toma de conciencia cultural que se está efectuando en América Latina. Se trata del verdadero descubrimiento *cultural* de nuestro continente, culturalmente autónomo, liberado de la dependencia cultural de los países desarrollados.

Nos es necesario saber separarnos de la mera cotidianidad para ascender a una *conciencia refleja* de las propias estructuras coloniales de nuestra cultura.Y cuando esta autoconciencia de la dependencia es efectuada por

toda una generación intelectual, esto nos indica que de ese grupo cultural podemos esperar confiados un futuro libre. Y en América Latina, ciertamente hay una generación a la que le duele ser latinoamericana. El primero que con claridad expuso la razón profunda de esta preeminente preocupación iberoamericana fue Alfonso Reyes en un discurso pronunciado en 1936 ante los asistentes a la *VII Conversación del Instituto Internacional de Cooperación Intelectual*, discurso que fue más tarde incorporado a su obra con el nombre *Notas sobre la inteligencia americana*. Hablando de una generación anterior a la suya, esto es, la generación positivista, que había sido europeizante, dijo: «La inmediata generación que nos precede se creía nacida dentro de la cárcel de varias fatalidades concéntricas...[11]. Llegada tarde al banquete de la civilización europea, América vive saltando etapas, apresurando el paso y corriendo de una forma a otra, sin haber dado tiempo a que madure del todo la forma precedente. A veces, el saltar es osado y la nueva forma tiene el aire de un alimento retirado del fuego antes de alcanzar su plena cocción... Tal es el secreto de nuestra política, de nuestra vida, presididas por una consigna de improvisación» -hasta aquí Reyes[12].

Es trágico que nuestro pasado cultural sea dependiente, heterogéneo, a veces incoherente, dispar, y que seamos hasta un grupo marginal o secundario de la cultura europea. Pero aún más trágico es que se desconozca su existencia; ya que lo importante es que, de todos modos, hay una cultura en América Latina, que aunque le nieguen algunos su originalidad se evidencia en su arte, en su estilo de vida. Le toca al intelectual descubrir dichas estructuras, probar sus orígenes, indicar las desviaciones; mostrar el camino de su liberación.

Esta es nuestra misión, nuestra función. Nos es necesario tomar conciencia de la dependencia de nuestra cultura; no sólo tomar conciencia, sino transformarnos en los configuradores de un estilo de vida autónomo. Y esto es tanto más urgente cuando se comprende que «la humanidad tomada como un cuerpo único, se encamina hacia una civilización única... Todos experimentamos, de diversa manera y según modos variables, la tensión existente entre la necesidad de esta adaptación y progreso, por una parte, y la exigencia, al mismo tiempo, de salvaguardar el patrimonio heredado"[13]. Como

---

[11] Los círculos concéntricos son: el género humano, el europeo, el americano y latino; estos dos últimos tomados como aspectos negativos «en la carrera de la vida».

[12] Abelardo Villegas, *Panorama de la filosofía iberoamericana actual*, Eudeba, Buenos Aires 1963, pp. 75-76.

[13] Paul Ricoeur, *Histoire et vérité*, Seuil, París, p. 274.

latinoamericanos que somos esta problemática se encuentra en el corazón de toda nuestra reflexión contemporánea. ¿Originalidad y autonomía cultural o desarrollo técnico? ¿De qué modo sobreviviremos como cultura latinoamericana en la universalización propia de la técnica contemporánea? Esta problemática es central en los medios más comprometidos del pensamiento, de México a Argentina.

Augusto Salazar Bondy, filósofo peruano, en su obra *¿Existe una filosofía de nuestra América?,* plantea exactamente la cuestión cuando dice que «la América hispanoindia estuvo sujeta primero al poder español y que luego pasó de la condición de colonias políticas de España a la de factorías y centrales de aprovisionamiento o mercados del imperio inglés, firmemente sometidos a su control económico y aun político, imperio que ha venido a heredar, con una red de poder más eficaz y cerrada, Estados Unidos. Dependientes...hemos sido y somos subdesarrollados de estas potencias y, consecuentemente, países con una *cultura de dominación*»[14]. En este caso, las elites oligárquicas (a las que pertenece la *intelligentzia*) refinadas nacionales son las encargadas de oprimir en nombre de los opresores imperiales internacionales.

Culturalmente se oprime a un pueblo dándole a conocer, simple y directamente, la ciencia y la cultura de los pueblos opresores, sin hacerlas pasar (a la ciencia y a la cultura) por el tamiz crítico de un pensar autoconsciente de la dominación que se está ejerciendo a través de las mismas estructuras culturales impórtadas. «El problema de nuestra filosofía es la inautenticidad. La inautenticidad se enraíza en nuestra condición histórica de países subdesarrollados y dominados. La superación de la filosofía está, así, íntimamente ligada a la superación del subdesarrollo y la dominación, de tal manera que si puede haber filosofía auténtica ella ha de ser fruto de este cambio histórico trascentental. Puede ganar su autenticidad como parte del movimiento de superación de nuestra negatividad histórica, asumiéndola y esforzándose en cancelar sus raíces»[15]. Por ello «las naciones del Tercer Mundo como las hispanoamericanas tienen que forjar su propia filosofía en contraste con las percepciones defendidas y asumidas por los grandes bloques de poder actuales, haciéndose de este modo presentes en la historia de nuestro tiempo y asegurando su independencia y su supervivencia»[16].

[14] Siglo XXI, México 1968, p. 121.
[15] *Ibíd*., p. 125.
[16] *Ibíd*., p. 132. Cf. Leopoldo Zea*, La filosofía americana como filosofía sin más*, Siglo XXI, México 1969.

Esta autoconciencia de la dependencia cultural y el propósito de lanzar a la reflexión al encuentro auroral de un hombre nuevo, independiente, liberado, significa, exactamente, un nuevo comienzo: la declaración de la independencia cultural de América Latina, revolución que llevará tiempo pero que ha dado sus primeros pasos[17].

II.DESCRIPCIÓN DE LOS ACONTECIMIENTOS

Todo indica que nos encontramos, en los últimos años, en una nueva etapa de la historia de la Iglesia en América Latina. Esta experiencia atraviesa la vida empírica y personal de todos los cristianos que ya eran adultos en 1961, que habían militado en algún movimiento cristiano. Todos se preguntan: ¿Qué ha pasado? ¿Qué sentido tiene todo este acontecer que se va gestando? Unos desaprueban los cambios, otros los apoyan apasionadamente, pero casi ninguno tiene cabal noción del *sentido*. En búsqueda de ese «sentido» presente hemos efectuado la larga descripción de la historia de la Iglesia en América Latina. *Ese pasado no tiene ningún valor si no viene a iluminarnos y describirnos el sentido del presente*. Claro que, iluminar el sentido del presente desde un pasado, es fundar ambos en un proyecto futuro. No lo podremos evitar; una esperanza contra toda desesperanza alienta nuestra interpretación y es ella, en último término, el fundamento de la historia de la salvación como acontecer escatológico.

1.Décima etapa. El nuevo comienzo

Nuestra tarea interpretativa es una verdadera arqueo-logía (*arjé* significa origen: comprensión entonces del origen de los acontecimientos y de su sentido). Conocemos hoy muchas descripciones parciales de lo que ocurre en la Iglesia latinoamericana, pero ninguna de esas descripciones guarda una doble condición: en primer lugar, el abarcar todo el continente latinoamericano (en el período1962-1972); en segundo lugar, el interpretar los acontecimientos a la luz de toda la historia de la Iglesia en América Latina. Sin esa doble condición cumplida, los hechos cotidianos o parciales no poseen un sentido cabal, no logran integrarse como un acontecimiento de la

[17] A. Methol Ferré, «Ciencia y filosofía en América Latina», en *Víspera* 15 (1970), pp. 3-16.

historia de la salvación, que pueda fundar nuestro compromiso real, presente, cotidiano. Por ello, tal como hicimos en la *sexta etapa* (1808-1825), intentaremos una descripción teniendo en cuenta diversos niveles.

Aquella etapa latinoamericana fue muy importante en lo político y económico, pero ésta lo es más en el nivel eclesial. Si pudiéramos pensar en una persona que simbolizara paradigmáticamente la cristiandad colonial indicaríamos, como ejemplo, la figura de Santo Toribio de Mogrovejo, el heroico arzobispo de Lima en el siglo XVI. Si debiéramos buscar un símbolo de la época de la crisis de la cristiandad se nos ocurrirían las personas de los obispos de Santiago de Chile, monseñor Valdivieso (1845-1878) o monseñor Casanova; nuevamente sería un chileno el ejemplo del intento de una nueva cristiandad: monseñor Manuel Larraín, ya en el siglo XX.

Sin embargo, para esta nueva etapa en la que las actitudes presentes vienen a reunirse con las originarias de América Latina, parecería que nuestro momento histórico tiene su mejor antecedente en el mismo siglo XVI. La figura, por ejemplo, del infatigable luchador, obispo expulsado de Chiapa, don Bartolomé de las Casas, defensor y procurador universal del indio, viene a confundirse con algunos obispos del siglo XX: por ejemplo, con un Dom Helder Câmara. Por eso trazaremos resumidamente una desconocida gesta que libraron en su origen los mejores obispos americanos del siglo XVI, para compararlos con los más comprometidos obispos del siglo XX. La historia, que nunca se repite, nos dará perspectivas para la comprensión del presente. Igual comparación habrá que realizar entre la gesta del clero en la revolución de 1809-1825, de la emancipación nacional y oligárquica, con el compromiso actual del clero en la revolución popular latinoamericana. Muchos olvidan, por ejemplo, que el maestro y constructor de la artillería del Ejército de los Andes, que fabricó cañones con las campanas de la iglesia de Mendoza, fue fray Luis Beltrán OFM, héroe nacional que tiene hoy numerosos monumentos, nombres de aldeas y calles, por haber luchado contra el español, contrariando con esto su conciencia hispánica y las orientaciones romanas, que condenaban tal revolución.

A*)*LA IGLESIA ANTE LOS GRANDES DESAFÍOS

*a)*Momentos colegiales fundamentales

Ya hemos expuesto en el capítulo II, sección II, tercera etapa, los primeros momentos de la colegialidad: la *Junta apostólica* de 1524, las diversas *Juntas* de obispos de México, los Concilios provinciales en los siglos XVI y XVII, y la indicación de los efectuados en el siglo XVIII, el último

de los cuales fue el II Concilio de Santa Fe de Bogotá que celebró el arzobispo Agustín Camacho y Rojas en 1774. En el siglo XIX tuvieron lugar todavía otros Concilios y numerosos sínodos diocesanos. Ya hemos indicado el *I Concilio Plenario Latinoamericano* de 1899; poco a poco aparecerán en el siglo XX las Conferencias generales u ordinarias del episcopado latinoamericano.

La Iglesia, fuera de los Concilios provinciales o del continental, fuera de los Sínodos diocesanos, poco o nada había participado en los Concilios ecuménicos. En efecto, Alejandro de Geraldini, obispo de Santo Domingo que fue nombrado el 23 de noviembre de 1616, se encontraba en Roma el 15 de diciembre y participó, siendo el primer obispo americano que lo hiciera, en la sesión XI del Concilio ecuménico de Letrán, que promulgó el Decreto correspondiente al 19 de diciembre de 1516, sobre el modo de predicar[18]. Sin embargo, nuestro obispo no conocía América y sólo llegará a residir en ella en 1519.

El Concilio de Trento fue convocado el 2 de junio de 1536, recibiéndose la bula a principios de 1537 en México[19]. En la *Junta* de ese año los obispos decidieron asistir al Concilio General, compromiso tomado el 30 de noviembre de 1537. Zumárraga estaba dispuesto a partir y escribía al Rey diciendo que «si fuese servido darme licencia para que vaya, ni la mar ni la vejez me pondrá pereza; y si es más servicio que trabaje aquí con mis pocas fuerzas para que estas almas sean bien encaminadas, mande proveer en tal manera que sea excusado en el santo Concilio»[20]. El monarca pidió a Roma que por un Breve se permitiera la ausencia de los obispos, debido a las obligaciones que tenían que cumplir en América y por la larga distancia. Lo cierto es que hasta hoy no se ha descubierto el Breve, si alguna vez lo hubo, pero el Rey procedió como si lo hubiera obtenido e indicó a los obispos que estaban excusados de asistir al Concilio. Vasco de Quiroga pensaba todavía asistir al Concilio de Trento en 1542, y una Real Cédula contraria lo alcanzó en el puerto de Vera Cruz. Años después, el valiente Juan del Valle pretenderá presentar en Trento la cuestión del indio, pero morirá en francia en 1561. Lo cierto es que el Rey no permitió jamás un contacto del episcopado hispanoamericano con Roma o con un Concilio europeo.

El Concilio Vaticano I, convocado por Pío IX el 29 de junio de 1868, y cuyo inicio se produjo el 8 de diciembre de 1869, contó con la presencia

[18] Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Alberigo, p. 610ss.
[19] Cf. Leturia, «Perché la nascente Chiesa ispano-americana non fu rappresentata a Trento», en *Relaciones entre la Sanda Sede*..., I, pp. 485ss.
[20] Cuevas, *Documentos inéditos del siglo XVI*, p. 80.

de un reducido número de prelados latinoamericanos. Sin embargo, por la temática tratada, su presencia o ausencia poco significado tuvo. El Concilio se ocupó de cuestiones dogmáticas exclusivamente europeas, sin contar para nada la experiencia pastoral latinoamericana. De todos modos, en la lista de prelados de 1870, que incluía 1.037, y de los cuales asistieron unos 702, había del «Nuevo Mundo» unos 223 prelados: entre ellos sólo 65 de América Latina (el 9 por ciento del total). América Latina influyó directamente en los votos para definir la infalibilidad pontificia, lo que le valió el reproche de los «viejos cató1icos». Éstos, por su parte, se equivocaron al pensar que la Iglesia de América Latina era una Iglesia reciente (como las de África o Asia), «cuyo testimonio carecía de toda significación para la tradición cató1ica»[21]. En verdad, América Latina se apoyaba en Roma, apoyándola, contra las grandes Iglesias europeas: la universalidad romana era una garantía de subsistencia en una Iglesia católica.

Mientras que el Concilio Vaticano II, inesperado en Europa y en América Latina, tendrá un valor que nadie pudo suponer cuando en diciembre de 1958 el papa Juan XXIII anunció la posibilidad de un tal Concilio al cardenal Tardini. El 19 de enero de 1959 la idea va tomando forma, pero sólo el 25 de dicho mes, en la basílica de San Pablo extramuros, anuncia que ha pensado convocar un Concilio para «el bien espiritual del pueblo de Dios y la búsqueda de la unidad». Se abre así un largo proceso. El 15 de julio de 1961 se da a conocer la encíclica *Mater et Magistra*, pero el 30 de junio de 1962 aparece el *monitum* sobre Teilhard de Chardin, lo cual va mostrando un proceso que pareciera moverse con rumbo incierto.

En América Latina, la convocatoria es tomada de manera no muy entusiasta, en general, con excepción de algunos obispos verdaderamente esclarecidos[22]. Hubo sólo tres cartas colectivas de los episcopados de Chile, Brasil y Colombia. Unos veinte obispos de Perú, Argentina, Colombia, México y Venezuela escribieron cartas pastorales a sus fieles. En general aparece casi exclusivamente, como veremos más adelante, la temática de esos años: el peligro del comunismo, las disputas por la enseñanza; nada acerca de las graves cuestiones teológicas que se avecinan. Ausencia total de una auténtica colaboración de los laicos, poca de los teólogos y presbíteros. Estamos en Trento.

[21] Cf.*Alt-Katholisches Jahrbuch* (1966), p. 48 (cit. por H. Bojorge, «A los cien años del Vaticano I», en *Víspera* [Montevideo] 12 [1970], p. 8).
[22] Por ejemplo, monseñor Augusto Salinas Fuenzalida, en Chile, publica una carta pastoral sobre el Concilio Vaticano II (cf. *La Revista Católica* [Santiago] n. 993 [1962], pp. 3503-3509).

Sin embargo, cuando el 1 de octubre de 1962 comienza el Concilio, la Iglesia latinoamericana se encuentra presente, numéricamente, del siguiente modo:

PRESENCIA NUMÉRICA DE OBISPOS Y MIEMBROS EXPERTOS LATINOAMERICANOS EN EL CONCILIO VATICANO II

	América Latina	*Europa*	*Roma*
Obispos participantes	601 (22,33%)	849 (31,60%)	65
Miembros de comisiones	52	219	318
Porcentaje de la población mundial católica	35%	33%	
Porcentaje de la población mundial	7%	11 %	

En la mesa de la presidencia se encontraba un cardenal latinoamericano, monseñor Caggiano, cuya postura recuerda aproximadamente la de un prelado dentro del ideal de la cristiandad, como veremos. Sin embargo, será el cardenal Liénard el que el 3 de octubre de 1962 dirá: *Mihi non placet*, con lo cual comienza efectivamente el Vaticano II.

Imposible sería nombrar uno a uno los diversos obispos que intervinieron en las deliberaciones; algunos apoyando las consignas de su conciencia y la Curia; otros obrando ya con independencia y planteando los problemas que el mismo Concilio permitía descubrir. Sin embargo, una figura sobresale para el historiador, y es la de don Manuel Larraín, elegido presidente del CELAM en 1963. El Concilio como punto de partida y de llegada había sido, en cierta manera, profetizado por don Manuel en su ya antigua pastoral de 1946, «En la mitad del camino», donde repasa los errores de una época mirando hacia el futuro[23].

No fueron tantas las aportaciones de los obispos como el inmenso caudal de contactos y descubrimientos, de coordinación, de conocimiento

[23] Publicado en *Política y Espíritu* (Santiago), agost-sep. 1966, pp. 42-51.

personal, de instituciones, de reflexión teológica (cuando la edad y la teología ya estudiada lo posibilitaban), etc. Todo esto significó una conversión global aunque, como lo demostrará el período actual, no en la mayoría de los casos un cambio de orientación personal.

Mientras tanto ha aparecido la *Pacem in terris* («a todos los hombres de buena voluntad»), ha muerto Juan XXIII el 3 de junio del mismo año y es elegido Pablo VI, contándose en el Colegio cardenalicio a doce latinoamericanos el 21 de junio. El CELAM celebra tres reuniones ordinarias (la VII, VIII y IX, de 1963 a 1965); las Conferencias nacionales de obispos se reúnen en Roma y en sus respectivos países[24]. Todo ha servido para que los obispos hayan creído comenzar una nueva etapa. Pronto se verá que la situación americana no es la europea, y que nuestros obispos, más pastores que teólogos, han votado muchos decretos y constituciones cuya aplicación significará un largo proceso de no pocas luchas. Pero el cambio producido por el papa Juan incluso en América se ha efectuado y es irreversible. «Juan XIII, se decía, sería un papa de transición. Efectivamente, él operó, conscientemente, un pasaje»[25].

Cuando se clausura el Concilio el 8 de diciembre de 1965 se habla ya de una encíclica sobre la cuestión social; será la *Populorum progressio*, que tanta repercusión sigue teniendo en América Latina. Estamos en la aurora de una nueva época, la Iglesia ha tomado conciencia de que «el género humano pasa de una concepción más bien estática del orden cósmico a otra más dinámica y evolutiva: de donde surge una gran complejidad de problemas que está desafiando a la búsqueda de nuevos análisis y nuevas síntesis»[26]. El mismo papa Pablo VI se había dirigido especialmente a los obispos latinoamericanos el 23 de noviembre de 1965, en el décimo aniversario de la constitución del CELAM, refiriéndose «a las responsabilidades de los sagrados pastores en el período posconciliar»[27].

Ese período, que tiene la mayor importancia, lo abordaremos en los diversos niveles. Comencemos repitiendo lo dicho arriba, en el sentido de que el Concilio fue un lugar de encuentro. Sin él jamás se hubieran reunido, conocido y coordinado sus voluntades los diecisiete obispos de tres

[24] Por ejemplo, el episcopado argentino se reúne en Pilar, en 1964, para preparar la tercera sesión del Concilio. Cabe destacar las intervenciones de Méndez Arceo (Cuernavaca) sobre Iglesia y Estado; Kremerer (Posadas) sobre el diaconado; Henríquez (Caracas), etc. Es interesante recordar la intervención del observador protestante, de la Iglesia metodista argentina, el pastor Bonilla.

[25] Yves Congar, *ICI* 194 (1963), p. 3.

[26] *Gaudium et Spes*, 5.

[27] Citamos siempre de *Concilio Vaticano II*, Ed. Paulinas, Bogotá 1966, p. 638.

continentes subdesarrollados (Asia, África y América Latina): el Tercer Mundo, para firmar un documento conjunto que expresa una de las mayores enseñanzas del Concilio. El documento, aparecido por primera vez en *Témoignage Chrétien* (París), el 31 de julio de 1966, está firmado en primer lugar por Dom Helder Câmara, que, aunque nunca tomó la palabra en las sesiones del Concilio, tuvo activísima participación en la cuestión de la «Iglesia de los pobres»: «Los pueblos del Tercer Mundo constituyen el proletariado del mundo actual». En este documento se declara que, por principio, la Iglesia no condena la revolución; que la acepta cuando sirve a la justicia; que son frecuentemente los ricos y no los pobres los que comienzan las luchas de clases, la violencia[28].

De regreso a Latinoamérica, cada obispo hizo un programa de acción. Monseñor Mendiharat, obispo de Salto (Uruguay), manifiesta un estado de espíritu ejemplar: «Pienso que cada bautizado, en esta época posconciliar, debe encontrarse en la posición del que se despierta de un largo y profundo sueño, en un país extranjero, y se pregunta con interés, abierto en espíritu y generosidad: ¿Dónde estoy? ¿Por qué estoy aquí? ¿Qué debo hacer?»

De inmediato se piensa en la aplicación nacional del Concilio. Así en *Brasil* se lanza un «Plan pastoral de conjunto», desde enero de 1966 a 1970, ya «que la Conferencia había cumplido en el *Plano de Emergência* en 1962-1966». Se tiene conciencia de que el pueblo bautizado tiene sólo «fe implícita»; se trazan las líneas para manifestar la unidad católica, promover la acción misionera y catequística, renovar la liturgia y efectuar la labor ecuménica. Por su parte, en *Argentina*, se reúne el episcopado el 3 de mayo de 1966 para estudiar la aplicación del Concilio. El 15 de mayo se da a conocer una «Declaración» para poner en práctica el Vaticano II: se habla de un nuevo espíritu, nuevo lenguaje, comunidad significada, necesidad de diálogo, servicio. Sin embargo, todo en un plano muy general. El 25 de noviembre, después de nueve días de trabajo, se publica un «Plan nacional de pastoral de conjunto». Por su parte, en *Uruguay*, desde mayo se habla de preparar un Sínodo en Montevideo con la misma finalidad. En junio y julio se reúne en Bogotá el episcopado para ver la manera de llevar a cabo en Colombia el Concilio. Del 31 de julio al 6 de agosto, 418 delegados (entre obispos, sacerdotes, religiosos y laicos) estudian un plan de aplicación del Concilio en *Ecuador*. El *Perú* realiza a puertas abiertas, con sacerdotes

---

[28] La declaración ha sido publicada en diversos libros. En castellano, véase en *Marcha* (Montevideo) n. 9, enero 1968, pp. 13-20; *Sacerdotes del Tercer Mundo*, Publ. del Movimiento, Buenos Aires 1970, pp. 25-36. Habían firmado nueve obispos de Brasil y uno de Colombia.

y laicos, una reunión, del 1 al 11 de agosto, en Lima, de reflexión con el mismo fin. En *Bolivia* se comienza en 1966 la reforma litúrgica, y dos años después, del 28 de enero al 3 de febrero de 1968, se constatará en sesiones de actualización, en Cochabamba, el profundo cambio de espíritu que se ha producido en el país después del Concilio. Podríamos nombrar país por país y el intento de aplicación fue universal. Sin embargo, tal aplicación era según una actuación antigua, la de la nueva cristiandad. La mayoría no había vislumbrado todavía el sentido de lo que advenía. El Sínodo de Santiago de *Chile*, del 8 al 18 de septiembre, mostraba en su primera sesión (con asistencia de 419 sacerdotes, religiosos y laicos) una mucho mayor madurez. Había ya una nueva actitud.

La verdadera aplicación del Concilio en el nivel colegial no se producirá en el orden nacional sino en el continental. Para comprender la significación de la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* de Medellín en 1968 debemos rápidamente trazar su historia.

Ya hemos explicado en el capítulo III la fundación del CELAM. Desde 1955, fecha de la *I Conferencia General*, hasta 1968, el CELAM tuvo once reuniones ordinarias, que esquematizaremos en pocas palabras de la siguiente manera: Las primeras reuniones, preconciliares, continúan con el ideal de la nueva cristiandad. La *I Reunión Ordinaria* se efectúa en Bogotá en 1966, y se dedica especialmente a la primera organización del CELAM[29]. La *II Reunión Ordinaria*, que se celebra en Fómeque (Colombia) en 1957, continúa la organización del CELAM, en especial en lo referente a los religiosos y dando un franco apoyo a la UNESCO[30]. La *III Reunión Ordinaria*, en Roma, celebrada en 1958, insiste todavía en la «preservación y defensa de la fe»; se habla ya del OSLAM (seminarios), de la CLAR (religiosos) y de la CAL (*Comisión para América Latina* en Roma)[31]. Nuevamente en Fómeque se realiza ahora en 1959 la *IV Reunión Ordinaria* y se trata de un tema propio de aquella época: «Planificación de la acción apostólica de la Iglesia frente al problema de la inflitración comunista en América Latina»[32]. La *V Reunión Ordinaria*, de 1960, en Buenos Aires, significa ya una nueva orientación, todavía tímida pero que indica el

[29] «Conclusiones de la primera reunión celebrada en Bogotá» (CELAM, del 5 al 15 de noviembre de 1956), Bogotá 1957. El ideal de la nueva cristiandad se observa en el énfasis dado a la «defensa de la fe», en la necesidad de crear universidades católicas, etc.
[30] «Conclusiones de la segunda reunión celebrada en Fómeque», del 10 al 17 de noviembre de 1957, Bogotá 1957.
[31] «Tercera reunión del CELAM. Conclusiones», Tip. Vaticana, Vaticano 1959.
[32] «CELAM. Cuarta reunión. Conclusiones», Bogotá 1959.

comienzo de la transición[33], ya que se plantea la cuestión pastoral, en parte, todo impulsado por monseñor Larraín con el apoyo de la sociología religiosa (y no de la teología, historia o ciencias hermenéuticas de la cultura, imposible de exigir en aquella época), lo que permite organizar el IPLA (Instituto Pastoral Latinoamericano), primeramente itinerante, como veremos enseguida, y el ICLA (Instituto Catequístico Latinoamericano). En 1961, en México, la *VI Reunión Ordinaria* estudia la pastoral adecuada para «la familia en América Latina» (partiendo siempre del material socioeconómico, y de ahí la parcialidad de su hermenéutica)[34]. Sin embargo, no se piensa todavía en una posición que apoye un cambio rápido; no se vislumbra todavía el descubrimiento de qué poder tenga la metrópoli del neocolonialismo latinoamericano. La situación es de transición pero dentro de la nueva cristiandad, incluyendo aún a Dom Helder Câmara en ese entonces[35].

En 1962 los obispos se encuentran por primera vez en la historia masivamente en Roma con ocasión del Concilio Ecuménico. En ese año no hay reunión ordinaria del CELAM, pero en verdad hay reunión permanente del episcopado en su totalidad. Comienza entonces una nueva época del mismo CELAM. Esto se deja ver de inmediato en las *VII, VIII* y *IX Reuniones Ordinarias* tenidas en Roma de 1963 a 1965. Monseñor Larraín puede decir que el «CELAM es el primer caso, en toda la historia de la Iglesia, de la realización del concepto de la colegialidad episcopal»[36] de manera permanente y orgánica. En estas reuniones se trabajó en especial para reorganizar totalmente al CELAM en vista de la experiencia tenida y para poder llevar a cabo las tareas que del Concilio se iban desprendiendo. En un esquema adjunto sintetizamos la nueva organización tal como se desarrolla hasta 1968.

El panorama, mientras tanto, había cambiado rotundamente. La Iglesia comenzaba a caminar con diverso ritmo en América Latina. Por ello la *X Reunión Ordinaria* y la *Asamblea Extraordinaria* del CELAM en Mar del Plata, en 1966, simbolizarán ya un Medellín un tanto abortado por la situación reinante en Argentina, y por la presencia, todavía, del ideal de la nueva cristiandad, de interpretaciones procedentes de la CEPAL (en lo económico) y de la Democracia Cristiana (en lo político). Sin embargo, el

[33] «CELAM. Quinta reunión. Conclusiones», Bogotá 1961.
[34] «CELAM. Sexta reunión. Conclusiones», Bogotá 1962.
[35] Véase la colaboración del secretario del episcopado brasileño presentada y publicada en CELAM. *Boletín Informativo* 49 (1962), sobre «La presencia de la Iglesia ante los problemas económico-sociales de la familia en América Latina».
[36] Declaraciones publicadas en *Criterio* (Buenos Aires), 13 mayo 1965, p. 355.

documento de una «teología de lo temporal» y de una «antropología cristiana» bajo el título de «Reflexión teológica sobre el desarrollo» indica un nuevo espíritu[37].

Estamos entonces en la etapa «desarrollista». La reunión se celebró del 9 al 16 de octubre, siendo Dom Helder Câmara el coordinador de los estudios. El 19 de septiembre había dicho: «yo tengo mi manera de luchar contra el comunismo: luchando contra el subdesarrollo», porque «un mayor peligro que el comunismo amenaza al mundo: el responsable es el régimen capitalista». Por su parte, el obispo de Santo André, Jorge Marcos de Oliveira, había declarado a los estudiantes universitarios: «No os dejéis intimidar. La represión tan cruel revela simplemente que los militares os tienen miedo... Restad unidos y asegurad vuestra presencia en la escena política... Los hombres que hoy dirigen el Brasil no han sido jamás verdaderos líderes y es por la voluntad de ciertas potencias extranjeras que ocupan hoy el poder».

Este espíritu no se encuentra todavía en la declaración de Mar del Plata. Hay demasiados compromisos; hay medias tintas. Por otra parte, monseñor Larraín acababa de morir el 22 de junio de 1966 y su figura deja de estar presente en el CELAM[38]. En esta reunión flota en el aire, sin embargo, la influencia de las pastorales de Larraín, que, teológicamente, se encuentran todavía en la nueva cristiandad[39].

Si Mar del Plata fue un paso adelante, no un salto, la *XI Reunión Ordinaria* de Lima, celebrada entre el 19 y el 26 de noviembre de 1967, tuvo todavía menor importancia. Pero ahora se pasaría del «desarrollo» a la «liberación». Para América Latina el año 1968 tiene imponderable importancia, porque no será sólo el momento de la «aplicación» del Concilio, sino del descubrimiento de América Latina y el paso a un decidido compromiso de «liberación», asumido desde hace años por muy pocos pero en número cada vez más creciente.

Sólo ahora, gracias a una masiva presencia de periodistas, el mundo y Europa alcanzarán una conciencia explícita de lo que se viene gestando en América Latina. Cuando a comienzos del 68 se habló de que el Papa vendría

[37] «Presencia activa de la Iglesia en el desarrollo y en la integración de América Latina», en *Criterio*, 23 marzo 1967, pp. 190-191.
[38] Véanse las palabras que pronunció Mc Grath en ocasión de su muerte (*Criterio*, 14 julio 1966, p. 494).
[39] Véase, p. ej., «Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina»; y en *Víspera*, n.1, abril 1967, el trabajo de monseñor Mc Grath sobre «Los fundamentos teológicos de la presencia activa de la Iglesia en el desarrollo socioeconómico de América Latina»; y el comentario de la reunión de Mar del Plata, en *Criterio*, 22 junio 1967, pp. 432 ss.

a Bogotá para el Congreso Eucarístico Internacional y para la *II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* que se celebraría en Medellín, comenzó a circular un aire de universalidad. Los acontecimientos tendrían una resonancia mucho mayor de lo que al comienzo se supuso[40].

Ante el evento, cientos de cartas se enviaron. Partían de grupos laicos, sindicalistas, sacerdotes, etc. Iban dirigidas a sus obispos, a las conferencias nacionales, al CELAM, a la Iglesia en general, al Papa. En las obras de Gheerbrant, Laurentin, en los diversos documentos y revistas pueden encontrarse. Todas ellas revelan una levadura que está ya en la masa. El CELAM, por su parte, preparó un «Documento de base» que consideraba la realidad latinoamericana, una reflexión teológica y las posibles proyecciones pastorales. Monseñor Duque, administrador apostólico de Bogotá, pensaba que era demasiado negativo; Botero Salazar, de Medellín, por su parte, indicaba que debía ser negativo, ya que el diagnóstico del médico no debe pecar de optimista; Vilela Brandao, presidente del CELAM, opinaba igualmente que «una idea falsamente optimista nos parece mucho más peligrosa». En cambio, el episcopado argentino lo considera muy avanzado, negativo y hasta peligroso.

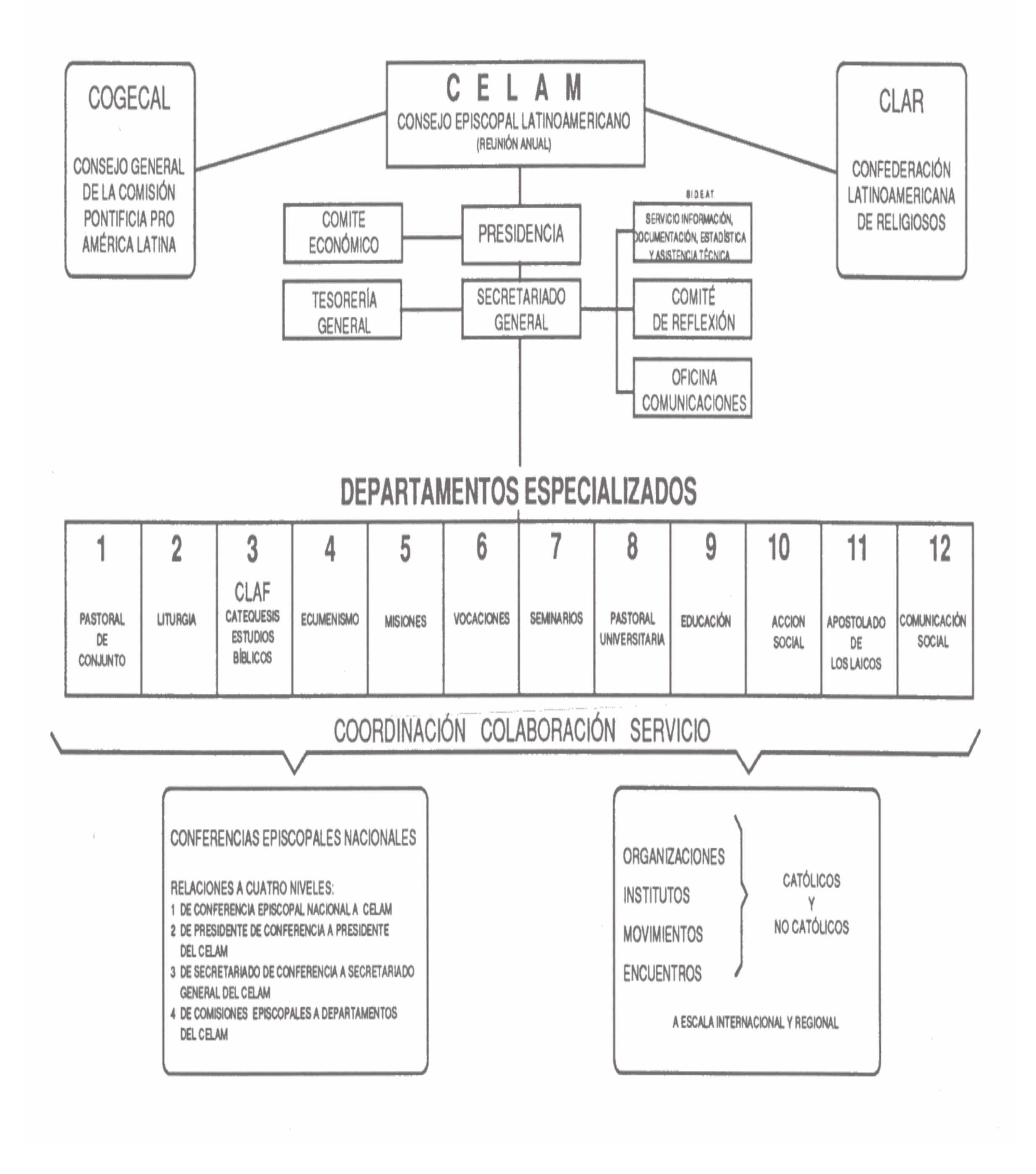
El juicio teológico del padre Comblin levantó un mar de fondo. En efecto, el 14 de junio de 1968 el diario brasileño *O Jornal* de Río publicaba un trabajo privado elaborado por un grupo de teólogos de Recife y que Helder Câmara utilizaría personalmente en la *II Conferencia General*. El diario tildaba a Comblin de «teólogo leninista». Como estos juicios se divulgaron en los diarios latinoamericanos, especialmente en *La República* de Bogotá, el teólogo dio a conocer el documento en su integridad. En él se puede ver una interpretación teológica no ya de base sociológico-estadística, sino de fundamentación histórica y política, donde la cuestión de ejercicio y conquista del poder es la mediación esencial. El «Documento de base», efectivamente, es muy general, vale para cualquier grupo socio-cultural, es deductivo, y en él se evita plantear la cuestión del imperialismo sin descubrir, lo que es más grave, el autocolonialismo[41].

---

[40]Sobre Medellín, además de las noticias periodísticas, de las revistas especializadas (*Criterio, Mensaje, Víspera, Sic*, etc.) y de los noticieros (*Noticias Aliadas, CIDOC,* etcétera), se puede consultar la citada obra de A. Gheerbrant; la de René Laurentin, *L'Amérique latine a l'heure de l'enfantement*, Seuil, París 1968; Henry Fesquet, *Une Église en état de peché mortel*, Grasset, París 1968; *Iglesia latinoamericana. ¿Protesta o Profecía? (IL ¿PP?*), colección de documentos, Ed. Búsqueda, Buenos Aires 1969. Los documentos finales de Medellín los citaremos de *Iglesia y liberación humana*, prologado por José Camps, Nova Terra, Barcelona 1969 (MEDELLÍN).

[41] Las «Notas» de Comblin véanse en *Marcha* 17 (1968}, pp. 47-57.

NUEVA ORGANIZACIÓN DEL CONSEJO EPISCOPAL LATINOAMERICANO



Por su parte monseñor Padim, obispo de Lorena, presentó un trabajo donde se descubre el sentido de lo que usualmente se llama la «seguridad nacional», comparable con la doctrina de la Alemania nazi[42]. En cambio, monseñor Sigaud, obispo de Diamantina; Almeida Morae, de Niteroi, y Castro Mayer, de Campos, figuran en una violenta declaración contra el padre Comblin, a punto de decir que «los comunistas se han infiltrado en la jerarquía eclesiástica». Estos obispos, en total doce, son sostenidos por la «Asociación brasileña para la defensa de la tradición, familia y propiedad», que en poco tiempo abre filiales en Argentina y Chile. Mientras tanto Dom Helder Câmara funda con treinta y dos obispos brasileños un «Movimiento de presión moral y liberadora».

Mientras se preparaba en América Latina la *II Conferencia General*, lo propio se hacía, en Roma. La CAL (Comisión para América Latina), cuyo presidente era monseñor Samoré, se había abierto en 1964 en un nuevo organismo: el COGECAL (Consejo General de la Comisión Pontificia para América Latina), formado por delegados del CELAM y por obispos europeos, donde se presta alguna ayuda a América Latina (España, Francia, Alemania, Bélgica, etc.). Desde esta superestructura romana se nombró al presidente del CAL copresidente de la *II Conferencia General* de Medellín, a celebrarse del 26 de agosto al 6 de septiembre de 1968. El Congreso eucarístico internacional tendría lugar del 20 al 24 de agosto.

En el día de la apertura del Congreso, monseñor Lercano, enviado del Papa, dijo que «el Congreso concluye una era comenzada con la colonización de América Latina, con la fiera y radical religiosidad católica, y abre una nueva era nutrida por el espíritu del Concilio Vaticano II, singularmente atenta a las más profundas exigencias del Evangelio». El 22 de agosto llagaba, por primera vez en la historia, un Papa a América: Pablo VI se hacía presente en Bogotá. En los tres días de su permanencia en la capital colombiana, el Papa leerá cuatro discursos que deben situarse dentro de las encíclicas dadas a conocer por el mismo Pablo VI anteriormente, es decir, «los obispos no se apartaron del pensamiento papal; simplemente supieron extraer de él las dimensiones más profundas y duraderas. Medellín muestra, así, que los discursos de Pablo VI en Bogotá no agotan su lección sobre esta situación latinoamericana. Pero, también, que la situación local ha de ser juzgada por los obispos del lugar, no sólo por el

[42] Texto sumamente explicativo de la ideología actual militarista (cf. A. Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 142-159, en *Marcha* 17 [1968], pp. 59-69).

obispo de Roma»[43]. El primer día habla a los sacerdotes, a quienes se les recuerda que tengan «la lucidez y la valentía del espíritu para promover la justicia social, para amar y defender a los pobres»[44]. El 23 de agosto se dirigió a los campesinos, a quienes terminó exhortando a «no poner vuestra confianza en la violencia ni en la revolución; tal actitud es contraria al espíritu cristiano y puede también retardar y no favorecer la elevación social»[45]. Estas palabras producirían diversas reacciones según las actitudes tomadas en el compromiso histórico latinoamericano. Lo cierto es que parecieron indicar que Medellín podría ser sólo una reunión como la de Mar del Plata. Ese mismo día, con motivo del «Día del Desarrollo», exclamó todavía que «algunos concluyen que el problema esencial de América Latina no puede ser resuelto sino con la violencia... Debemos decir y reafirmar que la violencia no es evangélica ni cristiana»[46].

El día 24 de agosto, abriendo simbólicamente la *II Conferencia General*, el Papa dirigió una alocución a los obispos en la cual cabe destacar una llamada de atención a los teólogos y pensadores cristianos que al abandonar la *philosophia perennis* «crean en el campo de la fe un espíritu de crítica subversiva»[47], y una exhortación a la obediencia de los obispos en cuanto a la encíclica *Humanae vitae*[48], a fin de alcanzar «la construcción de una nueva civilización moderna y cristiana»[49]. En general, los discursos del Papa -debemos decirlo con todo respeto- sonaron en los oídos del pueblo latinoamericano como una llamada a la paciencia de los pobres, lo que produjo de inmediato un respiro en los ricos y opresores. Como si se dijera: ahora debemos en paz, debemos resignarnos a sufrir la violencia de la injusticia. El Papa no advirtió la presencia generalizada de la «primera violencia»: «En todas partes las injusticias son una violencia. y se puede decir, debemos decir, que la injusticia es la primera de las violencias, la violencia número uno»[50].

---

[43] Héctor Borrat, en la introducción a *Marcha* 17 (1968), p. 5, sobre el tema: «Medellín, la Iglesia Nueva», (Se encuentran en este número muchas de las cartas enviadas por diversos sectores al Papa o a los obispos que se reunirían en Medellín.)

[44] Medellín, p. 383.

[45] *Ibíd*., p. 290.

[46] *Ibíd*., p. 294,

[47] *Ibíd*., p. 259.

[48] *Ibíd*., p. 273.

[49] *Ibíd*., p. 274,

[50] Helder Câmara, *Espiral de la violencia*, Ed. Sígueme, Salamanca 1970, p. 18, Dom Helder escribe: «Si algún rincón del mundo sigue estando tranquilo, pero con una tranquilidad basada en la injusticia -tranquilidad de los charcos en cuyo seno se están fraguando fermentaciones venenosas-, seguro que se trata de una serenidad engañosa, llena de mentira» (pp. 22-23).

El 26 de agosto se reúnen en Medellín 146 cardenales, arzobispos y obispos, 14 religiosos, 6 religiosas, 15 laicos (sólo 4 mujeres), y consultores de diversos niveles. El tema es «La Iglesia en la actual transformación de América Latina a la luz del Concilio». Se parte del «Documento de base» y se efectúan diversas exposiciones, hablando: el P. Gregory (Brasil), monseñores Mc Grath (Panamá), Pironio (CELAM), Sales (Brasil [«La Iglesia en América Latina y la promoción humana», donde se debate la cuestión de la revolución y la violencia]), Ruiz (México), Muñoz Vega (Ecuador), Henríquez (Venezuela), Proaño (Ecuador). La cuestión de los expositores tuvo sus problemas; de cuatro se elevaron a ocho por exigencia de Roma. Algunos de los consultores (como Houtart, Schooyans, Vanistendael, Arroyo y Velázquez) no fueron aceptados por la autoridad romana. El «Documento de base», que al pensarse por vez primera en diciembre de 1966 era el proyecto de una Conferencia General, fue sólo una idea que tomó cuerpo entre el 19 y el 26 de enero de 1968 en el CELAM, y que remitido a Roma ya las Conferencias episcopales, fue siendo trabajosamente cambiado por las nueve Comisiones que se expidieron con dieciséis documentos fundamentales.

Tres hechos marcaron la Conferencia. El primero, la intercomunión acordada el 5 de septiembre a hermanos separados de otras Iglesias cristianas y observadores de la Conferencia. El segundo, los doscientos universitarios y obreros que en el café La Bastilla fueron discutiendo los mismos problemas que los obispos, siendo noche tras noche disueltos por la policía. El tercero, que los textos de las conclusiones fueron dados a conocer antes de ser definitivamente aprobados por Roma. Todos ellos tuvieron sus consecuencias.

Las conclusiones mismas se centraron sobre cuestiones de dispar importancia. Indiquemos sólo las esenciales. En general hay coincidencia en que «todo indica que estamos en el umbral de una nueva época histórica en nuestro continente, llena de un anhelo de emancipación total, de liberación de toda servidumbre, de maduración personal y de integración colectiva. Percibimos aquí los preanuncios en la dolorosa gestación de una nueva civilización» (*Introducción*).

En la sección «Promoción humana», en la cuestión *Justicia* resalta claramente en la «fundamentación doctrinal» la superación del parcial enfoque de la teología del desarrollo (Mc Grath) o de la revolución (lanzada en las Iglesias protestantes por Schaull) por la «teología de la liberación» que, como veremos, tiene mejor fundamentación bíblica y aun política: «Es el mismo Dios quien -nos dice la conclusión-, en la plenitud de los tiempos, envía a su Hijo para que, hecho carne, venga a *liberar*

a todos los hombres de todas las esclavitudes a que los tiene sujetos el pecado, la ignorancia, el hambre, la miseria y la opresión»[51]. «En la Historia de la Salvación la obra divina es una acción de liberación integral y de promoción del hombre en toda su dimensión, que tiene como único móvil el amor»[52]. Por su parte, en la cuestión sobre la *Paz* resalta un lenguaje nuevo. Se habla del «poder ejercido injustamente por ciertos sectores dominantes», de «tensiones internacionales y neocolonialismo externo», de «distorsión creciente del comercio internacional», de «fuga de capitales económicos y humanos», de «monopolios internacionales o imperialismo internacional del dinero», todo esto aunado a un «nacionalismo exacerbado». Ante todo ello el episcopado «no deja de ver que América Latina se encuentra, en muchas partes, en una situación de injusticias que puede llamarse *violencia institucionalizada*... No debe, pues, extrañarnos que nazca en América Latina la tentación de la violencia. No hay que abusar de la paciencia de un pueblo que soporta durante años una condición que difícilmente aceptan quienes tienen una mayor conciencia de los derechos humanos»[53].

En la cuestión *Familia* y *demografía* se realiza una interpretación sociopolítica de la encíclica *Humanae vitae*, lo que la encuadra no ya dentro de un marco meramente moral-individual, sino histórico y dentro de las perspectivas del «círculo vicioso del subdesarrollo». Sin embargo, se tiene en cuenta que el continente no está suficientemente poblado y es necesario un aumento demográfico, pero que no debe ser demasiado pronunciado»[54], porque impediría el despegue económico-social.

En la cuestión de la *Educación* se insiste sobre «la educación liberadora y la misión de la Iglesia». Hay todavía un interesante apartado sobre *Juventud*.

Toda la sección sobre «Evangelización y crecimiento de la fe», manifiesta un nuevo espíritu, un análisis metódico más realista. Lo tendremos especialmente en cuenta para las reflexiones finales de este capítulo.

En la sección «La Iglesia visible y sus estructuras», cuando se habla de *Movimiento de laicos* no se hace referencia alguna a Acción Católica, se da gran libertad para la creación de nuevas instituciones a partir de experiencias diversas y se recuerda que «el apostolado de los laicos tiene mayor transparencia de signo y mayor densidad eclesial cuando se apoya en el testimonio de equipos o comunidades de fe»[55].

---

[51] *Medellín*, pp. 54-55.
[52] *Ibíd*., p. 55.
[53] *Ibíd*., pp. 76-77.
[54] *Ibíd*., p. 89.
[55] *Ibíd*., p. 172. Se trata de las «comunidades de base».

En cuanto a los *Sacerdotes*, la Conferencia da igualmente gran libertad de nuevos compromisos, de modos adecuados de vivir la vida presbiteral; pero falta, quizá aquí, mayor profundidad en la interpretación de la institución eclesial que de manera más frontal debe sobrellevar el golpe y la transformación de una cristiandad agónica a un cristianismo misionero en una civilización universal, secular y pluralista. No se pudo concretar nada sobre la ordenación de bautizados casados (que nada tiene que ver con el casamiento del sacerdote: *desde siempre* la Iglesia ha ordenado bautizados casados; *nunca* se han casado los sacerdotes permaneciendo tales). Los diáconos casados no resolverán la cuestión pastoral en la que se encuentra la Iglesia latinoamericana; habrá que ir, en un día no lejano, a la ordenación del bautizado casado, adulto, responsable natural de su comunidad de base, tal como ha acontecido siempre en la más antigua de las tradiciones católicas: la de la Iglesia oriental[56].

Se trata del documento más importante de la Iglesia en América Latina que manifiesta el mismo espíritu, por ejemplo, que animara el III Concilio provincial de Lima, celebrado por Santo Toribio de Mogrovejo en 1582-1583, con la diferencia de que ahora es continental y el de Lima fue sólo válido para la inmensa archidiócesis. El *III Concilio Limense* fue el «Trento americano» -con teología y pastoral tridentinas-, la *II Conferencia General* de Medellín es el «Vaticano II americano» -con teología de la liberación y pastoral misionera.

Ha sido y será todavía tan grande la influencia de Medellín que la *XII Reunión Ordinaria* del CELAM, celebrada desde el 24 al 28 de noviembre de 1969 en Sâo Paulo, declara que los acuerdos de la II Conferencia General serán «su pauta de inspiración» y de acción en los años venideros[57]. Las reacciones fueron inmediatas, discordantes pero unánimes al enjuiciar la Conferencia de Medellín como el acontecimiento más importante de la Iglesia en América Latina, y quizá del continente en cuanto tal, en el siglo XX[58].

[56] Hay todavía conclusiones sobre *Religiosos, La pobreza en la Iglesia y Pastoral de conjunto* (en cuyo n. 10 se habla de las «comunidades cristianas de base»). La parroquia, entonces, es considerada «un conjunto pastoral» de las comunidades de base (n. 13). Todo se termina con unas conclusiones sobre *Medios de comunicación social*, sin los cuales «no podrá lograrse la promoción del hombre latinoamericano» (p. 250).

[57] En esta *XII Reunión* se acordó elevar el número de miembros del CELAM de 22 a 57, ya que se incluyen ahora a los presidentes de las Conferencias nacionales ya los obispos y secretarios de los Departamentos. Con esto el CELAM cobra mucha mayor autoridad.

[58] Ya el 7 de octubre de 1968 escribía monseñor Plaza, obispo de La Plata, una pastoral sobre «La realidad social de América Latina y las conclusiones de Medellín» (*Criterio,* 14 nov. 1968, pp. 834-838).

El episcopado chileno, que se hallaba en estado de Sínodo[59], al llamar a la conciliación y la paz a laicos, sacerdotes y miembros de la Iglesia, cita ya Medellín el 4 de octubre de 1968[60]. En este documento se habla de la necesidad de superar las oposiciones entre las llamadas Iglesia de los pobres, la joven Iglesia, la clandestina, rebelde, etc. Los episcopados en pleno van aplicando las conclusiones. Así lo hace Brasil; Argentina efectúa una «Declaración del episcopado argentino» en San Miguel, donde se reunieron del 21 al 26 de abril de 1969[61]. El 2 de julio se celebró la reunión de la Conferencia episcopal colombiana; en agosto, la mexicana, pero con la peculiaridad de reunir a sacerdotes, laicos y religiosos en franca fraternidad y diálogo[62]; del 11 al 14 de agosto, en Paraguay; en agosto también en Venezuela; del 17 al 22 de ese mismo mes, en Guatemala, se llevó a cabo la reunión del CEDAM (Consejo Episcopal de América Central y Panamá) con la misma finalidad de aplicar Medellín[63].

Se puede entonces decir que un año después de Medellín todos los episcopados latinoamericanos han reafírmado las conclusiones de la II Conferencia General. El nuevo espíritu anima, por su parte, las reuniones conjuntas del CELAM y de la Conferencia nacional de los obispos de Estados Unidos llevadas a cabo del 3 al 5 de junio de 1969 en Caracas. En el «Comunicado final de la reunión interamericana de obispos» se dice que se apoyarán «las principales líneas de pastoral contenidas en las conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado latinoamericano», cuestión que sirvió nuevamente de base para la reunión de febrero de 1970 celebrada en Miami.

La XIV Asamblea General, celebrada en Sucre, en noviembre de 1972 es, ciertamente, el comienzo de una nueva época del CELAM.

Estas reuniones colegiales del episcopado son sólo un momento, no ciertamente el menor, de un fenómeno que iremos considerando por partes en los apartados siguientes.

---

[59] El *Sínodo de Santiago* celebró su primer acto del 8 al 18 de septiembre de 1968, y el segundo acto en septiembre de 1969. Entre los 400 sinodales había un 43 por ciento de laicos.

[60] Medellín es citado en el punto IV (*Criterio*, 28 nov. 1968, p. 880).

[61] Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1969.

[62] Del 19 al 20 de agosto de 1969,69 sacerdotes, religiosos y laicos se reunieron con el episcopado: fue una reflexión eclesial, no simplemente episcopal; hecho insólito y ejemplar (*Criterio* [1969], p. 792).

[63] Véanse las declaraciones de monseñor Proaño con ocasión de la reunión del episcopado ecuatoriano del 16 al 22 de junio de 1969, donde se estudió la crisis sacerdotal, yen especial las declaraciones de Pironio, publicadas en *El Tiempo* (Bogotá), el 18 de agosto de 1969, sobre «Un año después de Medellín».

*b)*La Iglesia ante el Estado militarista, burgués o reformista

En el período comprendido entre 1962 y 1972 la Iglesia vive una nueva etapa de su historia crítica liberadora; a veces, sin embargo, historia de tortuosos zigzagueos donde el testimonio que se esperaba de ella queda del todo deslucido. La situación es muy diversa según los países, según la clarividencia del episcopado (frecuentemente por algunos de sus miembros que adoptan posiciones proféticas), de sus sacerdotes, de sus laicos. En este apartado queremos sólo dibujar con mano esquemática la actitud de la Iglesia ante algunos Estados burgueses y ante la situación social reinante. En los dos apartados siguientes veremos, en cambio, su actitud ante la violencia, el socialismo y la reforma agraria.

La Iglesia recibe el golpe de los «herodianos», así como el Niño de Belén recibió el de Herodes el Grande[64]. Bosquejaremos la situación por países y por zonas, pero dando prioridad a las regiones que por su importancia, y por haber sufrido primeramente la nueva etapa de militarismo, nos irán explicando la actitud de la Iglesia.

*aa)*El golpe de Estado en Brasil en 1964

Después del gobierno de Kubitschek (1955-1961) se eligió en Brasil a Janio Quadros da Silva, quien sorprendentemente renunció el 25 de agosto de 1961 dejando como presidente a Goulart. Éste, sin real apoyo de ningún sector, intentó un desarrollismo sin convicción. Mientras tanto, en 1961, se había fundado el MEB (Movimiento de Educación de Base) por el episcopado brasileño a partir del «método Paulo Freire»[65]. En 1963 había ya 7.353 escuelas con 15.000 aparatos receptores de radio, y 180.000 inscritos con 7.500 maestros. La consigna era «Viver è lutar», título del texto de lectura, que Lacerda, gobernador de derecha católica, hace requisar en número de 3.000 ejemplares por ser subversivos. En el *Jornal do Brasil* (del 24 de febrero de 1964) se dice que el mismo Lacerda, con orden policial, invade la imprenta y retira el abecedario de los obispos. Monseñor Tavora, obispo de Aracaju, director del MEB, se pregunta ante las acusaciones: «¿Son acaso subversivas las encíclicas papales?»

[64] «Herodianismo», término inicialmente usado por Toynbee; es usual dentro del pensar cristiano latinoamericano para designar a las oligarquías subopresoras nacionales, sin apoyo popular y con respaldo en el «imperio internacional del dinero». (Cf. *Mensaje*, n. 123 [1963], p. 493; *Víspera*, n. 6, julio 1968, p. 86).

[65] Sus obras principales son: *Educaçâo pratica da libertade*, Paz e Terra, Río 1967, y *Pedagogía del oprimido*, Tierra Nueva, Montevideo 1970.

En el Nordeste, monseñor Eugenio Sales, fundador del «Movimiento de Natal», propone una reforma cultural y social del ciudadano y el campesino, que originará con el tiempo la SUDENE (Superintendencia do Desenvolvimento do Nord-Este), y crea sindicatos rurales (a la manera como Francisco Juliâo había organizado las *Ligas*), cooperativas de colonización, etcétera. Hay sólo una minoría procomunista o pro-Cuba en el proceso, y el mismo monseñor Padim, obispo auxiliar en ese entonces de Río, se abstuvo de condenar. En 1963 el mismo cardenal Motta, de Sâo Paulo, bendice a los trabajadores del cemento que hace nueve meses que están en huelga. Todo ello lleva al mismo episcopado a lanzar un «Mensaje» de la Conferencia episcopal brasileña *sobre la situación del país*, donde se muestra la necesidad de una profunda reforma de las estructuras rurales, de la empresa, administrativa, electoral, etc[66]. Esta declaración del episcopado del 30 de abril, «Pacem in terris y la realidad del Brasil», no favorece el *statu quo*, y llega a decir que «la expropiación por el interés social no es contraria a la doctrina social de la Iglesia». Bien pronto se hace pública la aparici6n de la «Asociación por la Tradición, Familia y Propiedad», que junto a muchos otros católicos conservadores, rosario en mano, hacen un mitin para oponerse a los planes de la reforma agraria, bajo la protección de monseñor Sigaud, obispo de Diamantina. En contraposición, monseñor Sales describe «uma experiência pastoral em regiâo subdesenvolvida» (Nordeste brasileño), donde se indica una nueva manera de encarar la pastoral eclesiástica[67].

La debilidad e ineficacia de Goulart, la aspiración renovada del militarismo de ejercer la política, llevan a la revolución de la noche del 31 de marzo de 1964, cuando el general Castello Branco lanza el golpe militar que se concretará el 15 de abril como la Séptima República brasileña. Se producen entonces encarcelamientos, expulsiones, censura, retiro de la ciudadanía, y comienzan las torturas. Son los hechos más importantes de la década de los sesenta en cuanto a la política de la oligarquía, que se apoya en el militarismo en unidad de acción con la estrategia norteamericana (todo un sistema perfectamente organizado de opresión). La reacción de la Iglesia no fue unánime, ni mucho menos. Monseñor Warmeling, obispo de Joinville, publica en *O Luzeiro Mariano* que «la enorme mayoría del pueblo brasileño es cristiano, por ello nos situamos junto a los valientes

[66] Cf. *Anuario Iberoamericano* (Río), 30de abril de 1963, pp. 161-164.
[67] Cf. *Revista da Conferencia dos religiosos do Brasil* (*CRB*), marzo 1964, pp. 129-136. Véase Jean Toulat, *Espérance en Amérique du Sud*, Perrin, París 1965, pp. 299ss.

miembros de la Congregación Mariana contta la Acción Católica de esta diócesis (de Belo Horizonte). Es bien sabido -dice el obispo- que Acción Católica tiene infilttados comunistas». La doctrina social de la revolución (de Castello Branco) -continúa nuestto prelado- coincide con la doctrina social de la Iglesia».

Días antes de la declaración, el 2 de abril, el secretario general del episcopado, tras su nombramiento, tomaba posesión de la archidiócesis de Olinda y Recife (Pernambuco); monseñor Dom Helder Câmara se había dirigido a su nuevo rebaño. Nos dice que «aproveché la ocasión para exponer con toda claridad mi pensamiento, porque sabía que si Dios no me daba el valor en aquel momento, al entrar en la diócesis, después estaba perdido...»[68]. En proféticas y poéticas palabras, Dom Helder Câmara empezó diciendo: «Un nativo del Nordeste que habla a otros nativos del Nordeste, con los ojos puestos en Brasil, en América Latina y en el mundo. Una criatura humana que se considera hermano en la debilidad y en el pecado de todos los hombres, de todas las razas y de todas las regiones del mundo. Un cristiano que se dirige a cristianos, pero con el corazón abierto, ecuménicamente, hacia todos los hombres de todos los credos y de todas las ideologías. Un obispo de la Iglesia católica que, a imitación de Cristo, no viene a ser servido sino a servir. Catpólicos o no católicos, creyentes o incrédulos, escuchen todos mi saludo fraterno: Alabado sea nuestto Señor Jesucristo»[69]. El obispo de Recife comienza así su senda profética. «No es justo suponer que porque luchemos contra el comunismo ateo defendamos el capitalismo liberal; y no es lícito concluir que somos comunistas porque criticamos con cristiana valentía la posición egoísta del liberalismo económico». Critica el que se haya encarcelado a dirigentes del MEB, de la JUC, de Acción Popular (movimiento de laicos), de la Confederación Fraterna de los Trabajadores Rurales. El padre Senna, Almery y otros están en el exilio. Cientos de sacerdotes presos. La compañía Marplan de sondeos de opinión indica un 63 por ciento de la población contra la revolución; sin embargo, nadie, ni el mismo episcopado, desea el retorno de Goulart.

El 7 de mayo de 1964, Tristâo de Atayde (Amoroso Lima), escribe en la *Folha de Sào Paulo*: «Cuando son depuestos hombres de reputación mundial en el plano de la educación como Anisio Teixeira, en el plano de la sociología como Josué de Castro, en el plano de la economía como Celso Furtado, simplemente porque piensan de manera diferente a la nueva

[68] Cf. José de Broucker, *Dom Helder Câmara*, DDB, Bilbao 1970, p. 36.
[69] En *Marcha*, n. 9, enero 1968, p. 6.

ideología dominante, estamos ante un plan de terrorismo cultural. Cuando se coloca en prisión a filósofos puramente metafísicos como Ubaldo Puppi, sin saberse por qué, o a jóvenes líderes intelectuales como Luis Alberto Gommes de Souza y otros, simplemente porque se considera que sus métodos de alfabetización son subversivos, estamos ante un plan de terrorismo cultural. Cuando la policía del Estado difunde instrucciones para limpiar el país y prescribe lo siguiente: "Advertimos especialmente a los órganos de Acción Católica...para que se aparten o se abstengan de actividades incompatibles no sólo con su programa, sino igualmente con los intereses permanentes de la Nación y de la población", como lo que Mussolini intentó hacer con la Acción Católica italiana, como si la Iglesia en Brasil se encontrara bajo la tutela del Estado totalitario, estamos ante un plan de terrorismo cultural». Todo ello lleva al episcopado a tomar una decisión, todavía ambigua en la declaración «Sobre los acontecimientos que tuvieron como consecuencia la caída de Goulart»[70]. Más valiente, en cambio, es el documento de los obispos del Nordeste sobre «Es preciso instaurar en el país un orden cristiano»[71].

La posición, todavía no es unánime. El cardenal Rossi, de Sâo Paulo (ya que monseñor Motta se retiró voluntariamente), celebró todavía una misa porque «la misericordia de Dios y la valentía, la piedad y la fuerza de sus hijos descartaron el inminente complot comunista (¿Goulart?) que quería llevar a esta Nación cristiana a la triste zona del silencio». Mientras monseñor Scherer, obispo de Porto Alegre, protesta por la persecución del profesor Ernani Fiori, líder de la «inteligencia» de Río Grande, maritainiano que derivará al pensar existencial y hegeliano. Sin embargo, se podría decir, el enfrentamiento entre el gobierno militar y la Iglesia no era abierto. Sólo en 1965 se producirá dicho enfrentamiento, que significa el mayor de los acontecimientos entre la Iglesia y el Estado, por su significación profética en la historia de la Iglesia latinoamericana -cuyos antecedentes fueron la lucha de los obispos en el siglo XVI por la defensa del indio, y, dentro de una doctrina de la cristiandad, los «cristeros» mexicanos del comienzo del siglo XX, hecho este último sumamente equívoco y ciertamente no profético sino de signo conservador.

El 11 de mayo de 1965 el obispo de Santo André, Dom Jorge Marcos de Oliveira, dirige una carta abierta a Castello Branco, en la que en una de

---

[70] Publicada en la *Revista da Conferencia dos Religiosos* julio 1964, páginas 403-405.

[71] Cf. *Ecclesia* (Madrid), 1 de agosto 1964, pp. 13-14.

sus partes dice: «Amamos al Brasil y a sus hijos, pero ¿hasta cuándo el General Hambre esperará para desencadenar una guerra civil...? Somos contrarios a la guerra. La condenamos y la tememos como contraria a nuestra formación cristiana ya la índole del pueblo brasileño. ¡Cuán felices seríamos si, cuando levantamos nuestros ojos al cielo de la patria, en vez de ver los aviones que llevan a nuestros soldados armados hacia un país hermano (Santo Domingo), pudiéramos ver las más diligentes medidas empleadas en la solución de la grave crisis brasileña!»[72] Esto no impide que el cardenal Rossi declare en Nueva York que «Brasil se encuentra en la buena vía» y que el Gobierno intenta lo que la Iglesia desea. Sin embargo, de regreso a Sâo Paulo, hace notar la espantosa desocupación y la falta de pan, contradicciones que le harán perder mucha de su autoridad.

Mientras tanto, dom Helder Câmara es ya objeto de un allanamiento en su palacio episcopal, y continúa su prédica. En marzo del 65 habla sobre el «Diálogo entre el mundo desarrollado y el mundo en desarrollo»[73], pero será el 31 de marzo de 1966, al negarse a celebrar una misa en conmemoración de la revolución del 64, cuando el conflicto se hace violento. Dom Helder escribe al comandante del IV Ejército que en verdad se trata de «una reunión cívico-militar con tonalidades políticas»[74]. Será entre el 12 y el 14 de julio, en Recife, cuando, procedente de una reunión de los obispos del Nordeste, a partir de informes elevados por la ACO (Acción Católica Obrera del Nordeste) y la JAC (Juventud Agraria), reunidos a tal efecto en febrero, se dio a conocer el «Manifiesto de los obispos del Nordeste»[75], lo que desencadena una crisis entre la Iglesia y el Estado. «La ambición y el egoísmo sin freno de unos -dicen los obispos- han creado esta situación actual, en la que los pobres son sacrificados en provecho de los privilegiados».

De inmediato se acusa a Dom Helder de organizar un complot. El 27 de julio el *Diario da Noite* de Sâo Paulo anuncia que los militares prohíben la circulación del «Manifiesto». Fray Chico, dominico francés de esa ciudad, declara días antes (el 31 de julio) que en Brasil existe «un régimen policial que no respeta los principios sagrados de las libertades esenciales». Acusa de estar torturándose a dirigentes estudiantiles. Mientras tanto, el general Gouveia do Amaral, comandante del IV Ejército, hace distribuir una

[72] Cf. *IL ¿PP*? p. 174.
[73] Cf. *Mensaje*. marzo-abri11965, pp. 135-138.
[74] Cf. «Evolución de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Brasil», en *Noticias da Igreja Universal* (Sâo Paulo) n. 46-47,15 febrero 1968.
[75] Cf. *ICI* (Mex.), 7 septiembre 1966, p. 30.

circular entre los párrocos y sacerdotes del Nordeste, sin autorización de los obispos, donde critica violentamente a Dom Helder.

La campaña en contra suya se extiende por todo el país. En un artículo del 21 de agosto publicado en el *Jornal do Comercio* (Recife) por Gilberto Freyre, junto con el famoso Gustavo Corçao -en posición análoga a Maritain y von Hildebrand en Europa-, y con el obispo Castro Mayer, de Campos (Sâo Paulo), critican el «Manifiesto» porque impide «al país, tal como lo desea, repeler de manera decisiva al comunismo». En el editorial del 6 de octubre, el editorialista del *Estado de Sâo Paulo* apoya la posición del obispo de Campos. Mientras tanto, el mismo Castello Branco cambia al comandante del IV Ejército y nombra al general Souza Aguiar, lo que en cierta manera es interpretado como un triunfo de Dom Helder. Dom Fragoso, obispo nordestino de Crateus; Valdir Calheiros, auxiliar de Río; Vicente Schere, de Porto Alegre, y otros muchos, defienden públicamente al obispo de Recife.

Por su parte, el 18 de agosto, el cardenal Rossi deplora que «se juegue a la Iglesia contra el Gobierno» (el cardenal defiende el *statu quo*). Amoroso Lima, en *A Folha de Sâo Paulo*, compara el 18 de agosto a Dom Helder con Dom Vital. Este último obispo, de la época del Imperio, defendió a la Iglesia contra el Estado, «ahora, Dom Helder representa el paso de la Iglesia polémica (a la defensiva) a la Iglesia misionera». Efectivamente, y ésta es una de las notas esenciales de la etapa que estamos estudiando (la décima etapa de la historia de la Iglesia en América Latina: 1962-1972): la Iglesia no intenta ya hablar y luchar para defender sus privilegios o derechos adquiridos en la época de la cristiandad, sino que se arriesga y sacrifica en función de servicio simplemente por el pueblo oprimido, sacrificado. Brasil en esto es un país clave, esencial, paradigmático.

El XXVIII Congreso de la Unión Nacional de Estudiantes se debía celebrar en Belo Horizonte. Por orden policial se prohíbe la reunión, y se amenaza a todos a fin de que no presten ningún local. Sin embargo el Congreso se lleva a cabo, secretamente, en el convento franciscano[76]. El 4 de agosto, en Río, el franciscano fray Guido Vlasman declara la causa por la que se diera asilo a los estudiantes: «El Gobierno está interesado en mantener a la Iglesia en una posición superada, intentando imponer un tipo de cristianismo liberal, esto es, el divorcio entre la vida cristiana y la profana (política)». Se amenaza con la prisión al P. Corazza, asesor de la JUC,

[76] Los delegados estudiantiles entraron el 30 y 31 de julio a las misas del convento. Confundiéndose con los fieles, pasaban de la misa al convento. Salían del convento usando el mismo procedimiento.

a dirigentes estudiantiles. El 1 de agosto fray Chico OP había defendido a los estudiantes; el 2 es encarcelado. Acción Católica y las organizaciones JEC, JUC y JAC pasan prácticamente a la clandestinidad. En septiembre las manifestaciones estudiantiles son reprimidas brutalmente; reaccionan movimientos de laicos, sacerdotes y obispos. El mismo obispo Dom Aniger el 22 de septiembre, en Piracicaba, está a la cabeza de la manifestación estudiantil. En octubre del 66 el mismo obispo de Brasilia, Dom José Newton, es acusado de subversión.

El año 1967 trae nuevas tensiones: la aplicación en Brasil de la *Populorum progressio*; el «Movimiento por la paz», lanzado el 11 de junio en la iglesia de Santo Domingo por fray Chico cuando interpela a los fieles, que están de pie: «Quien esté de acuerdo en que debemos protestar contra la guerra, quede de pie» -y todos los fieles permanecieron de pie-; las declaraciones, que veremos en otro apartado, de algunos obispos sobre Cuba; el manifiesto de la *ACO del Nordeste del 1 de mayo*, donde se declara en el documento titulado *Nordeste*: *desarrollo sin justicia* que «asístese en el Nordeste a la sustitución de una estructura feudal por una estructura capitalista»; el 6 de noviembre el ex ministro Raimundo de Brito acusa a los sacerdotes del Nordeste de sembrar la subversión. Todo ello hace estallar, en este año en que Castello Branco es sustituido por Costa e Silva, el conflicto abierto, del que pondremos como ejemplos sólo cuatro acontecimientos. En este año es sustituido Castello Branco por Costa e Silva.

El 3 de julio la policía invade violentamente el bloque F del conjunto residencial de la Universidad de Sâo Paulo, expulsa a los estudiantes, maltrata a los muchachos, detiene a un sacerdote. Esta vez el cardenal Rossi, 127 profesores y 50 sacerdotes protestan contra la violencia policial. Un mes después se reúne la UNE clandestinamente, ahora en el convento benedictino de Campinas (Sâo Paulo). El 2 de agosto la policía (SNI) encarcela a once benedictinos norteamericanos de Vinhedo y Campinas y al prior dominico fray Chico. Nuevamente la reacción es unánime. El cardenal Rossi protesta el mismo día ante el gobernador. El 4 de agosto *O Estado de Sâo Paulo* publica un editorial sobre «Las órdenes religiosas y la Seguridad Nacional». Nuevamente reacciona el cardenal, que ahora es personalmente atacado. El clero de la archidiócesis defiende a su obispo el 6 de agosto: «Su Eminencia el cardenal Motta fue muchas veces llamado comunista por la prensa. Su Excelencia Dom Helder Câmara ha sido acusado de herejía... y ahora, el mismo diario, viene a acusar a Su Eminencia». Sin embargo, un grupo de señoras de AC de Sâo Paulo, y después monseñor Scherer de Porto Alegre, critican a sacerdotes que «utilizan para promoción de ideas personales el prestigio que les viene de su dignidad».

Un segundo conflicto de importancia fue el de la «Radio educadora de Maranhao», bajo la responsabilidad del obispo de Motta e Alburquerque de la diócesis de Sâo Luis, que fue suspendida por ocho días por haber leído el 6 de septiembre, día de la Independencia, un texto que comenzaba diciendo: «¿Es verdadera esta Independencia que festejamos? ¿Es que un país que tiene más de treinta millones de subalimentados es independiente?... El Brasil es un país rico, pero ¿adónde van sus riquezas?». El obispo protesta contra la policía exclamando: «En una región de muertos es necesario trabajar para que los hombres vivan».

Nuevo conflicto produjo el discurso de Dom Helder ante la Asamblea legislativa de Pernambuco, al ser declarado «ciudadano pernambucano». Aunque estaba presente el general Souza Aguiar, el obispo dijo que «si mañana Joaquín Nabuci (héroe de la liberación de los esclavos) llegase a Recife y recorriese, por ejemplo, nuestra zona de cañaverales, ¿sentiría o no necesidad de reabrir la campaña abolicionista... ? Sin el efectivo entendimiento del Tercer Mundo no conseguiremos pasar de la situación de mendigos a la categoría de pares». El 30 de noviembre, cuando se le concedió al general igual dignidad, éste dijo en su discurso: «Es necesario luchar contra los invasores comunistas y contra sus aliados, inclusive los cretinos útiles» (haciendo referencia, sin lugar a dudas, al obispo).

El 5 de noviembre fueron encarcelados por la policía, bajo orden militar, cuatro jóvenes católicos que distribuían en Volta Redonda unos folletos impresos por la Juventud Diocesana Católica (JUDICA). El 11 de noviembre se produce un allanamiento del palacio episcopal de Dom Valdir Calheiros, obispo de Volta Redonda. El obispo hace una declaración en el *Jornal do Brasil*, que es retirado de la circulación por el ejército (el 14 de noviembre). El obispo entonces publica un documento que es leído en las Iglesias el 19: «En tanto el coronel Armenio está precupado por descubrir personas subversivas, yo estoy preocupado: 1) por un acuerdo salarial que se viene arrastrando desde hace cinco meses; 2) por la diferencia que este aumento traza entre unos y otros...». El mismo diario arriba nombrado publica el 23 un editorial: «Vestiduras Rojas». El 27 el general Aragâo, representante de la línea dura, explica que «la Iglesia ha llegado a ser el asilo de los enemigos de Dios y de los hombres... La Acción Popular se confunde con la AC» -ambas tenidas por subversivas-. El diputado Moreira Alves presenta el mismo día en la Cámara de Diputados una lista de 52 sacerdotes presos, exiliados, sumariados o procesados en Brasil desde marzo de 1964.

El 29 de noviembre, la Comisión Central de la Conferencia de Obispos de Brasil, en «La misión de la jerarquía en el mundo de hoy», integrada por 22 obispos de todo el país, examina el caso de Dom Valdir. La decla-

ración, que es conocida el 1 de diciembre, dice que «es nuestro deber explicar mejor lo que sea nuestra misión. Misión ignorada por unos, mal comprendida por otros y deliberadamente falsificada por ciertos grupos que pretenden servir a la Iglesia para la promoción de sus propios intereses. Ni la incomprensión, ni las distorsiones nos impedirán continuar nuestra función por mandato divino y que ha marcado la presencia de la Iglesia en nuestra historia... Proclamar la defensa de la *civilización cristiana* y, al mismo tiempo, negar la misión de la Iglesia en la defensa de los valores humanos, significa defender un paganismo disfrazado. Nos admiramos por la transformación mágica de violentos liberales y agnósticos en defensores de un cristianismo desencarnado, lejano del Evangelio»[77].

El año 1968, el de Medellín, manifiesta la dramática existencia en *Brasil de una auténtica «Iglesia del silencio». Dom Antonio Batista Fra*goso, obispo de Creteus, expone una ponencia en Belo Horizonte, en enero, sobre «Evangelio y justicia social»[78]: «Cristo no vino sólo a liberar al hombre de sus pecados. Cristo vino a liberarlo de las consecuencias del pecado. Estas consecuencias se encuentran en nuestra casa, en nuestras calles, en nuestra ciudad, en el interior de nuestro país; y se llaman prostitución, discriminación racial, marginación de los campesinos, falta de caminos y carreteras, falta de casa... Aquellos que califican a los defensores de la justicia como comunistas están luchando para implantar un régimen subversivo en Brasil, ¿por qué? Porque los pobres no esperan nada de los que detentan el poder económico». En julio, el mismo obispo presentó el valiente documento sobre «La doctrina de la seguridad nacional» citado más arriba, donde muestra la ideología de fondo del militarismo brasileño comparándola con la doctrina aria de Hitler y sus antecesores, vía Hegel, Fichte, Gobineau, donde «Cristo fue sustituido por el mito de la raza y de la sangre» -en nuestro caso por una paganizada visión de la cultura «occidental y cristiana».

Dom Helder, mientras tanto, de regreso de Europa, lanza el 19 de julio, en Río, una cruzada no violenta: «Movimiento de presión moral liberadora», apoyada por muchos obispos, que prepara el camino de Medellín. Viene allí, nuevamente, una fuerte campaña para que Roma destituya a Dom Helder, tal como acababa de acaecer con monseñor Podestá, obispo de Avellaneda, en Argentina. La campaña contra Comblin lleva más agua al molino. Sin embargo, el mismo episcopado publica una declaración sobre

---

[77] Cf. *ICI* (Mex.) 302 (1967).
[78] Cf. *Marcha* 17 (1968), pp. 13-30

los «Imperativos evangélicos del desarrollo integral de nuestra Patria», el 20 de julio[79]. En agosto se conoce la valiente carta de 350 sacerdotes a sus obispos, con vistas a Medellín[80], donde se habla de la «situación del pueblo brasileño» como la de «un pueblo asesinado».

El de 1969 es un año de violencia. Las torturas a manos de la policía se multiplican. Sacerdotes, religiosas, laicos son objeto de inhumano tratamiento. El padre Juan Talpe testimonia, ya en Chile, que «a veces se encuentra el cadáver con las uñas de las manos y pies arrancadas, los ojos vaciados y el cuerpo vergonzosamente mutilado. Tal fue el caso de Juan Lucas Alvez, de Río de Janeiro»[81]. Treinta y nueve sacerdotes de Belo Horizonte hacen llegar a la Conferencia episcopal un documento sobre las torturas, donde se acusa a los tres cardenales de haber aceptado que se aplique la pena de muerte. En efecto, ante la enfermedad de Costa e Silva se hace cargo del gobierno una Junta que decreta la pena de muerte contra la subversión. El episcopado se inquieta y lo hace público el 21 de noviembre del 68. Doro Valdir, de Volta Redonda, acusa al Gobierno por las torturas; en réplica es nuevamente investigado. El cardenal Sales, entonces, denuncia por su parte los abusos y violencias, en especial contra el «Escuadrón de la Muerte» (cuerpo paralelo de la policía) a quien responsabiliza de más de mil asesinatos.

El mismo papa Pablo VI habla el 25 de marzo sobre las torturas en Brasil. El Gobierno parece ya ser insensible a toda llamada. El enviado especial en el Vaticano, coronel Manso Neto, no ha podido ser recibido por el Papa. Ante la repercusión internacional de los hechos, el Gobierno acusa al episcopado de traición nacional, de desprestigio a Brasil. Por último se piensa incluso en juzgar a 17 obispos del Nordeste ante tribunal militar, por considerarse su actividad contraria a la «seguridad del Estado», actitud generalizada en América Latina y que según la agencia de noticias holandesa KNP es un plan que se origina en la CIA (Centro de Inteligencia norteamericana). Las torturas continúan[82], pero la Iglesia no abandona su actitud. La muerte de un sacerdote en Recife, como veremos después, da a la Iglesia brasileña un auténtico mártir cristiano y sacerdotal.

---

[79] Cf. *Mensaje* (Madrid), octubre 1968, pp. 14-15.
[80] Cf. *IL¿PP?,*pp.178-192.
[81] En *Mensaje* (Santiago) n.184, noviembre 1969, p. 568.
[82] Cf. *Mensaje* 189, junio 1970, pp. 237ss.

*bb)*El golpe de estado en Argentina en 1966

Si en Brasil la actitud decidida de la Iglesia, comenzando por sus obispos, es ejemplar, en *Argentina* la posición profética en lo social y político será adoptada más bien por los laicos y sacerdotes, faltando un tanto de clarividencia en el episcopado. La revolución de Onganía de 1966 será un hecho paralelo, y de análogas consecuencias, al golpe de Estado brasileño de 1964[83]. El proceso del catolicismo argentino comienza entonces desde abajo: desde el laicado. Con Perón actuó un catolicismo de derecha, nacionalista, integrista en lo teológico. Contra Perón, desde 1954, se comprometió un catolicismo social, democrático en lo político, abierto a los problemas sociales, sin vocación de poder, con un ideal de «nueva cristiandad»: Democracia cristiana, filosofía maritainiana, que se concretan en el partido del mismo nombre, en el «Humanismo» universitario, en la Acción Católica del 55 (perseguida por Perón y por ello antiperonista). Autonomía de lo temporal en un dualismo casi entre la Iglesia y el Estado. Sólo en 1960 aparece una fuerza con conciencia nueva: la JUC, en la reunión de Lavallol. Las reuniones posteriores de Santa Fe (1961), en el Embalse (1962) y en Tandil (1963) logran ver claramente que la experiencia «humanista» y la DC son un cristianismo social, pero «la izquierda cristiana es integrismo de izquierda», es «el mito de una nueva cristiandad».

El año 1962 viene a confirmar la necesidad de nuevos caminos: el 18 de marzo ganan los peronistas las elecciones, Juan XXIII indica un nuevo espíritu, en octubre comienza el Concilio Vaticano II, y por su parte el episcopado ha dado a conocer una declaración «Sobre la situación nacional», el 29 de junio, donde se deja ver el caos institucional[84]. En 1963 aparece el «social cristianismo», la DC se abre al populismo y el peronismo, se organiza el grupo de «Economía humana», muchos jucistas entran en organizaciones de izquierda. Mientras tanto, el cardenal Caggiano desempeña el papel de conciliador entre sectores del ejército y Guido, que ejerce funciones presidenciales.

En 1964 la CGT lanza un «Plan de lucha» que es antecedido por un hecho insólito en aquella época: el padre José Ruperto encabeza la «Marcha de los Desocupados» del gremio de la carne de Berisso (frigoríficos Swift y Armour). Disuelta la manifestación y pese a la prohibición policial, sigue

[83] Véase el informado estudio de Norberto Habegger, «Apuntes para una Historia», en *Los católicos posconciliares en la Argentina*, Galerna, Buenos Aires 1970, páginas 91-202. El libro está dedicado al padre Pereira Neto y Juan C. Loureiro.
[84] Cf. *Criterio*, 26 julio 1962, pp. 543-546.

solo el padre Ruperto durante diez kilómetros hasta llegar a La Plata y entregar a la Legislatura el memorial donde se dice: «Ha llegado el momento de obrar». La presencia jucista hace que se produzca el primer conflicto sacerdotal latinoamericano de importancia: el padre Viscovich, decano de la Facultad de Ciencias Económicas, Nelson De la ferrera, José Gaido y Vaudagna se declaran en dos reportajes hechos públicos («Nuevos fariseos ven a la Iglesia como una empresa industrial»; «Entre la Iglesia de la Bolsa de comercio y la Iglesia de la CGT, me quedo con esta última»). El arzobispo Ramón Castellanos reacciona y aparece así un prolongado conflicto. El clero joven toma ahora conciencia (describiremos en un apartado especial la evolución de esta cuestión esencial para la Iglesia latinoamericana). El cardenal es nuevamente mediador, ahora, en 1964, entre Illía, presidente electo, y la CGT, que ocupa 4.000 fábricas con más de 1.900.000 obreros en huelga. La actitud católica se va radicalizando: integrismo de derecha, progresismo reformista[85]. El 28 de junio de 1965 se reúnen 80 sacerdotes, monseñor Podestá, obispo de A vellaneda, y Quarracino, el 9 de julio, en Quilmes. Una nueva imagen de la Iglesia comienza a surgir[86].

El 28 de julio de 1966 se repite el caso brasileño: ahora es el débil Gobierno de Illía el que cae ante el golpe del general Onganía. Ahora suben los católicos, grupos preferentemente tradicionales. «Cursillos de Cristiandad», antiguos dirigentes del «Humanismo» y DC, que deben compartir el gobierno con liberales en política económica. El propósito de la «Revolución de 1966» es unir el ejército y la Iglesia, como fundamento de la defensa de la «civilización occidental y cristiana». Las relaciones Gobierno e Iglesia son estrechas, lo que no impide que ello de octubre el Estado argentino renuncie a presentar candidatos para obispos, es decir, el régimen patronal ha concluido para siempre. El 28 de julio monseñor Devoto, obispo de Goya, manifiesta su inquietud por cuanto parecería que entre «la jerarquía y el Gobierno existiera un compromiso». Monseñor Podestá declara que «la identificación con cualquier régimen político perjudica a la Iglesia» (16 de agosto).

Los conflictos se producen inmediatamente. En primer lugar acontece el enfrentamiento de la redacción de la revista *Tierra Nueva*, principalmente antiguos dirigentes de la JUC, con el cardenal Caggiano (fundador,

[85] Cf. *Criterio*, 28 mayo 1964, editorial.
[86] Cf. *IL ¿PP?,* pp. 97-103. Sobre los acontecimientos que describimos hasta el año 1969, puede consultarse la colección de documentos reunidos en *Los católicos posconciliares*... (doc. 1-60).

en su época, de Acción Católica, que sólo admite en la Iglesia una obediencia vertical y estricta). La revista quiere repensar los fundamentos teológicos e históricos de la praxis cristiana; el cardenal criticará, justamente, que «la revista *Tierra Nueva* utiliza un lenguaje entre histórico y profético»[87]. Más importante todavía es el conflicto cordobés en torno a la parroquia Cristo Obrero, donde setenta universitarios ayunan en señal de protesta. Los sacerdotes José Gaido y Dellaferrera los apoyan; deben poco después renunciar, y en la carta de despedida, octubre de 1966, declaran que «la experiencia pastoral de Cristo Obrero ha sido violentamente interrumpida»[88].

Tercer conflicto. Presente en todas las manifestaciones de renovación, monseñor Podestá es objeto de críticas provenientes del Gobierno, de la jerarquía y del nuncio apostólico. El 4 de diciembre de 1967 se releva al obispo que había asumido en 1962 -y desde entonces había sabido crear- una actitud populista. El 2 de noviembre del 67 declara públicamente: «Hago personalmente responsable al nuncio apostólico del deterioro que se ha producido». Y aún acusa diciendo que «contrariamente a lo que jamás hubiera podido creer ni pensar, la difamación y la calumnia se lanzaba al público, incluso desde algunos altos círculos eclesiásticos»[89]. Por su parte, el obispo de San Luis, Carlos Cafferata, enjuicia el 8 de mayo de 1968 al Gobierno, así como el 7 de enero de ese año monseñor Víctor Gómez Aragón, obispo de Tucumán, había salido en defensa del sacerdote Sánchez y lo enfrenta con el gobernador. Monseñor Iriarte, obispo de Reconquista, había hecho conocer una pastoral sobre la «vergonzosa explotación» de los habitantes de la región del nordeste argentino[90]. En Mendoza, Córdoba, Tucumán, San Isidro, y por último Rosario, el conflicto sacerdotal crea un clima de enfrentamiento, hasta que el 17 de julio de 1968, cuando los fieles impedían que se hiciera cargo el nuevo cura nombrado por el arzobispo Bolatti, la escolta de setenta policías uniformados produjo una refriega general, resultando heridos cinco habitantes de Cañada Gómez con balas del calibre 45. Se produce después el hecho que terminará por derrocar a Onganía: el «cordobazo».

El 29 de mayo de 1969 obreros de las plantas industriales, en huelga, se hacen presentes en el centro de Córdoba. Barricadas, tiroteos, manifesta-

---

[87] Cf. «La pastoral sobre Tierra Nueva», del 8 de diciembre de 1966, en *Los católicos posconciliares* pp. 287-291.
[88] *Ibíd*., pp. 274-279.
[89] *Ibíd*., p. 186. Sacerdotes, laicos y sindicalistas salen a la calle; la policía los reprime.
[90] Más adelante describiremos los conflictos sacerdotales, que en Argentina cobran especial relieve.

ciones que reproducen en Argentina el «mayo» de París. Cristianos comprometidos se unen a la disconformidad multitudinaria; obreros y estudiantes expresan violentamente su hastiada ausencia. El obispo de Presidente R. Sáenz Pena, monseñor Italo Di Stefano, sale en defensa de la juventud: «Puedo atestiguar que su espíritu es limpio, auténtico, renovado y renovador... Mucho del espíritu del Evangelio campea en ellos». Por su parte, diecisiete sacerdotes mendocinos dicen que «la actitud de nuestros estudiantes no puede ser tomada a la ligera... Nuestro cómodo apego a la tranquilidad nos vale este estado de minoridad permanente a que nos condenan los regímenes militares sucesivos. De ninguna manera quiere nuestra reflexión alentar a los viejos políticos profesionales... Es el pueblo -y sólo él- quien se moviliza»[91]. El Gobierno, sin embargo, no deja de presentarse como católico.

Los conflictos obreros de la obra del Chocón-Río Colorado exigieron al obispo de Neuquén, monseñor Francisco de Nevares, efectuar una reflexión sobre «la situación económico-social del norte de Neuquén»[92] y en especial una conferencia de prensa[93], donde no teme decir que lo que parecería ser «la mayor obra argentina del siglo XX podría transformarse en la mayor vergüenza argentina del siglo XX». Por último, el Gobierno piensa consagrar Argentina a la Virgen de Luján, y en su anuncio del 12 de noviembre de 1969 el presidente habla de que «en su carácter de Presidente de la Nación» ofrecerá a la Virgen el país. Los «Sacerdotes para el Tercer Mundo» declaran que esperamos que el pueblo no responda a una tal Invitación en la que la religión servirá para calmar sus inquietudes». Los obispos están divididos; el pueblo, en la absoluta indiferencia. El episcopado se reúne entre el 18 y el 26 de noviembre y la consagración se lleva a cabo el 8 de diciembre.

El año 1970 contemplará la aparición del extremismo guerrillero urbano; la todavía no aclarada captura del presidente Aramburu, su muerte, y la intencionada manera de querer comprometer al sacerdote «tercer mundista» Alberto Carbone, que después de largo juicio, acusado de encubrimiento (pero en verdad de «secreto de confesión») es dejado en libertad en diciembre. El Gobierno quiso una condena del movimiento sacerdotal por parte de la Iglesia. El episcopado, en días en que desde

[91] *Ibíd*., pp. 394-396.
[92] Cf. *Criterio*, número extraordinario, noviembre 1969, pp. 890-894; dada en Neuquén, el 11 de noviembre.
[93] *Criterio*, 9 abri11970, pp. 222-223.

Roma se comunicaba la excomunión del sacerdote correntino Marturet, efectúa una declaración que es exhortativa y crítica pero no condenatoria: deja disconforme al gobierno de Levinsgton y a los sacerdotes[94].

Con motivo del Año Nuevo de 1971, monseñor Zazpe, arzobispo de Santa Fe y presidente del Departamento de Pastoral del CELAM, escribe una valiente pastoral sobre la situación del país, sobre las injusticias y la posición de la Iglesia. El obispo de Paraná, monseñor Tórtolo, presidente de la Conferencia de obispos, no deja de señalar que los obispos no deben dejarse guiar por su «opinión personal» sobre los acontecimientos. Es decir, en Argentina, son sólo los sacerdotes los que van testimoniando ante el pueblo la fe cristiana. «La historia reciente nos muestra que hasta concluido el Concilio fue más bien una Iglesia conservadora; en el período inmediatamente posconciliar dominó una línea liberal, progresista, de modernización y renovación; últimamente comenzaron a acentuarse las corrientes de orientación sociopolítica, revolucionaria y popular»[95].

El triunfo masivo del peronismo el 11 de marzo y el 23 de septiembre de 1973 dieron la razón a los «Sacerdotes para el Tercer Mundo».

*cc)*El golpe de Estado en Perú en 1968

En 1962 Perú contempló un triunfo electoral de Haya de la Torre. Los militares lo anularon y por nueva elección subió al gobierno la coalición de Belaúnde Terry .El episcopado había recordado en una carta pastoral, «Política y deber social», la posición cristiana antes de las elecciones de 1963. Ese mismo año surgen focos guerrilleros, que después son confundidos casi con un proceso de apropiación de la tierra, que se acelera en 1964. Belaúnde decreta la pena de muerte y lanza una represión sangrienta en las zonas amazónicas de la Sierra, en los reductos donde caían montañeses y campesinos. La pérdida de confianza, el deterioro de toda su política llevó a que en la noche del 2 de octubre de 1968 se produjera un golpe militar -semejante al brasileño y argentino- pero con características mucho más nacionalistas, no dependiente, de inspiración más social, con carácter más popular. El cardenal Landazuri-Ricketts declara

[94] Véase esta cuestión en *Sacerdotes para el Tercer Mundo. Crónica. Reflexión*. Publ. del Mov., Buenos Aires 1970, pp. 116ss. Sobre la declaración de la comisión del episcopado y la respuesta del movimiento, véase *Polémica en la Iglesia*. Búsqueda, Buenos Aires 1970: la comunicación fue dada a la luz el 12 de agosto.

[95] Gera-Rodríguez Melgarejo, «Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina», en *Víspera* n. 15, febrero 1970, pp. 86ss.

que se alegra en la «afirmación de soberanía nacional y la independencia económica que representa la recuperación total del complejo petrolero de Talara (que tan mal visto fue en Estados Unidos)... Al mismo tiempo formulo votos para que la Nación retorne, por el sano ejercicio del sufragio democrático, a la normalidad constitucional»[96].

La actitud distinta del militarismo peruano ha evitado, en grandes líneas, un enfrentamiento aun con laicos y clero. El mismo episcopado aprobaba en 1970 la «Ley de comunidades industriales», medida desarrollista importante. Esto no significa que Perú se encuentre en el mejor de los mundos posibles. Muy al contrario. Ya en marzo de 1968, reunidos en Cieneguilla, un importante grupo de sacerdotes, apoyados después por el cardenal, emitió una «Declaración de sacerdotes peruanos» donde se muestra cómo «el Perú es una nación proletaria del mundo», y, por su parte, «la mayor parte de los peruanos son proletarios en el Perú»[97]. La interpretación sociopolítica quizá «llame a algunos la atención y traten de deformarla o censurarla» -dicen los sacerdotes-, pero se trata «de que la historia de la Iglesia y la historia del mundo se influyen mutuamente». El mismo episcopado concluye la reunión de la Conferencia nacional (del 20 al 25 de enero de 1969) con una declaración sobre «La Iglesia denuncia esta situación de pecado».

Ante la ocupación de templos por parte de obreros, en especial la catedral de Trujillo, se puede ver la conciencia cada vez más atenta a lo sociopolítico de la Iglesia peruana. El ONIS-Norte, movimiento sacerdotal del que nos ocuparemos más adelante, declara en favor de los obreros despedidos por las Industrias Metalúrgicas Triumph: «No queremos ni industrias ni parques industriales si éstos han de servir para hacer más ricos a los ricos y más pobres a los pobres»[98]. Es de notar que el 24 de junio de 1969 el presidente, general Velasco Alvarado, en su discurso sobre el decreto-ley de la reforma agraria citó un párrafo de la declaración que sobre la cuestión había hecho el ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social) el 20 de junio.

*dd)*La situación ante Stroessner

En *Paraguay* el general Alfredo Stroessner, que gobernaba desde septiembre de 1954, había logrado dominar a la Iglesia y no tener enfrenta-

[96] Cf. *ICI* (Mex.) 333 (1968).
[97] Cf. *IL ¿PP?* .pp. 288-299; en *Marcha*, n. 17 (1968), pp. 21-25.
[98] *IL ¿PP?* .p. 324.

mientos directos, aunque un valiente sacerdote, el padre Ramón Talavera, había producido en su momento una reacción por sus declaraciones, prédicas, huelgas de hambre y movilizaciones, lo que le valió la expulsión del Paraguay. En 1958 una huelga general de trabajadores debió replegarse ante el método policíaco del Gobierno. El episcopado no se hizo sentir sino en pocas ocasiones. Por ejemplo, el 28 de junio de 1963 se publica una postoral sobre el desarrollo y sobre «la evasión de capitales nacionales que constituye un grave pecado de egoísmo»[99]. En 1964, una carta pastoral colectiva hace conocer cómo el 50 por ciento de las uniones son libres y el 50 por ciento de los hijos son ilegítimos en Paraguay. Es necesario dar a la familia un «espacio vital» físico, económico, jurídico, moral y religioso. Habrá sin embargo que esperar hasta 1969 para contemplar un conflicto directo. El obispo de Villarrica, monseñor Felipe Santiago Benítez, se ocupó especialmente de los obreros de la compañía de Rosado, que vieron sus ranchos reducidos a escombros. Esta y otras actitudes del obispo hicieron que el Gobierno lanzara una orquestada campaña contra el prelado. Por su parte, los jesuitas eran igualmente perseguidos, y un periódico oficialista publicó «la acusación calumniosa contra tres de los obispos del Paraguay de estar implicados en los planes de guerrillas»[100].

El 23 de abril los habitantes de Villarrica, en número de setenta y cinco, hacen una declaración mesurada pero profética. El descontento estudiantil sube; hay huelgas, manifestaciones. Los obispos abogan por los prisioneros políticos que Stroessner mantenía incomunicados, unos cien entre hombres y mujeres, que se encuentran sin defensa, sin juicio. Todo llega a su culminación cuando los obispos protestan airadamente contra el proyecto de ley sobre «Defensa de la democracia y el orden político y social» (ley que de un modo u otro emana de la CIA americana y que se inspira en medidas tomadas por el militarismo brasileño, argentino, etc.)[101]. El 22 de octubre el Gobierno realiza diversos actos represivos: en primer lugar expulsa del país al padre Francisco de Paula Oliva, jesuita, profesor de la Universidad Católica, y trata brutalmente a una procesión de Vía Crucis, apaleando, hiriendo e insultando a sacerdotes, religiosas y laicos. El arzobispo de Asunción, monseñor Aníbal Mena Porta, excomulga a las autoridades responsables en un *Mensaje* dado el 26 de octubre[102]. Poco

[99] Cf. *ICI* 192 (1963), p. 8.
[100] Cf. *IL ¿PP?* .p. 283.
[101] Cf. *Cuadernos para el diálogo Madrid*, noviembre 1969, pp. 39-40.
[102] «Paraguay; un grito en la noche», en *Mensaje* n. 189, diciembre 1969, p. 620.

después se incauta la policía de la publicación oficiosa del episcopado, *Comunidad*, lo que hace que el 31 de octubre se dirija por carta abierta el secretariado general del episcopado al Ministerio de Educación y Culto. Todavía el 7 de diciembre el episcopado denuncia un proyecto de Stroessner de formar una Iglesia nacional.

*ee)*La región del Caribe

En esta región los enfrentamientos van en aumento. El dictador de *Haití*, Duvalier, que gobernaba desde 1957, había dado a las otras Repúblicas ejemplo temprano de represión contra la Iglesia. En noviembre de 1962 se conocía ya la expulsión de sacerdotes en Gonaïves[103]. Poco después el sacerdote Milán es encarcelado en Puerto Príncipe por actividades subversivas. El episcopado excomulga a Duvalier. En 1964 son expulsados todos los jesuitas del país, en número de doce. El dictador no admitía a la Iglesia como poder paralelo; usaba toda su fuerza para eliminar su influencia, aunque se ocupaba menos del hecho de que el 90 por ciento de la población sea analfabeta. Pasaban los años y la situación no cambiaba. Todavía en 1969 se expulsaron diez sacerdotes, el último de los cuales salió del país el 22 de agosto. La dictadura decía luchar contra el comunismo siguiendo la línea del Departamento de Estado norteamericano. Expulsaba nuevos sacerdotes, los torturaba, los metía en prisión. Sin embargo se presentaba a Duvalier como campeón de la fe cristiana y se definía a «la revo1ución duvalierista» como «revolución humana y cristiana»[104].

En la vecina República de *Santo Domingo*, desde la caída de Trujillo en 1961, y del derrocamiento de Juan Bosch en septiembre de 1963, el país vivió una Junta militar que fue apoyada por una intervención directa de los Estados Unidos en 1965. La Iglesia ha vivido muy de cerca todo ese caos institucional y político. En 1963 monseñor Beras clamaba por la necesidad de una reforma social en una pastoral que fue leída en todas las iglesias, donde se aplicaban a Santo Domingo las directivas de la encíclica *Mater et Magistra*. Después de la intervención militar el episcopado insiste en la responsabilidad de los cristianos ante la cuestión política, pero él mismo se declara neutral políticamente en las elecciones del 1 de junio de 1966. Se produjeron expulsiones de sacerdotes en 1969, pero todo alcanzó la

[103] Cf. *ICI* 183 (1962), p. 12.
[104] Cf. *Le nouveau monde* (Puerro Príncipe), 18 agosto 1969.

significación de un grave conflicto cuando el Gobierno negó la entrada en el país a los padres Sergio Figueredo SJ y Gratiniano Varona OP, el 13 de junio, de regreso de un viaje. El episcopado y los prelados de las Órdenes pidieron explicaciones al Gobierno. Figueredo decía, dirigiéndose a sus superiores de Roma, que «mientras nuestros programas de TV se mantenían en la esfera de lo estrictamente religioso y en la pastoral sexual, como era lo corriente, no tuvimos ningún problema. Pero desde el momento en que empezamos a dar a conocer los documentos sociales de la Iglesia, y a reflexionar sobre nuestra realidad concreta...el resultado lo estoy viviendo ahora»[105]. El 29 de junio de 1970 se expulsaron dos religiosos de La Salle, cerrándose en señal de duelo todas las iglesias del país el domingo siguiente.

En *Puerto Rico*, la Iglesia toma a veces la responsabilidad político-profética de la causa latinoamericana. Por ejemplo, en 1963 el obispo Aponte, auxiliar de Ponce, se declaraba contrario a la enseñanza del inglés en las escuelas. Pero nunca ha resonado en la isla voz tan clara como la de monseñor Parrilla Bonilla, obispo sin sede, tomando la cabeza en manifestaciones en pro de la independencia. El día del «Grito de Lares» (el 23 de septiembre de 1970) el mismo obispo quemó públicamente las cartillas militares de cinco mil ciudadanos puertorriqueños: «Es Cristo a quien debemos ver detrás de todo movimiento de liberación...¿Cómo comprender tantos compromisos de parte de una institución (La Iglesia) llamada por vocación a ser profética?» y agregó: «Lograr la liberación política y socioeconómica es realizar lo que hizo Moisés y Jesús. Es a los ministros del Señor a los que les toca comprometerse en la liberación. En los años próximos habrá cada vez más sacerdotes, religiosos y laicos en las prisiones, en las cámaras de torturas... Sería una desgracia para la Iglesia de Cristo si no aporta su testimonio en la inmensa tarea de liberar al mundo de la esclavitud en todas sus formas»[106]. En marzo de 1969, el mismo obispo había lanzado un llamamiento al clero de la isla, que terminaba deciendo: «El sistema capitalista, con su característico lucro ilimitado, de competencia desquiciadora de valores espirituales, y el carácter absolutista de la propiedad sin contenido social, tiene que dar paso a un sistema socialista popular de factura democrática en el que el hombre y la sociedad sean lo primordial»[107]. Con estas palabras podemos ya encarar

[105] Cf. *IL ¿PP?* , pp. 359-366; véase William Wipfer, *The Churches of the Dominic Republic in the light of history*, CIDOC, Cuernavaca 1966, pp. 101-113.
[106] *ICI* 370 (1970), pp. 14-15
[107] *IL¿PP?,* p. 347.

el apartado siguiente, comentando, sin embargo y previamente, lo esquemáticamente expuesto hasta aquí.

Como puede verse, la actitud de la Iglesia ante los regímenes de fuerza -podríamos todavía indicar los de Nicaragua, Panamá, etc.- no es ya la de mera defensa de los privilegios que le quedaban desde la cristiandad colonial. La Iglesia ahora crea conflictos porque sale en defensa del pobre, porque lanza hacia delante, proféticamente, el proceso de la liberación. «Pedimos también que se abandonen métodos tan condenables como son las torturas, las prisiones ilegales, los exilios y la supresión de vidas humanas... Queremos señalar que la raíz más profunda -dice la declaración de sacerdotes nicaragüenses encabezada por Ernesto Cardenal, el Rubén Darío de la liberación cristiana latinoamericana- de todo malestar social es *la falta de justicia*»[108].

*c)*La Iglesia ante el movimiento socialista y la violencia

Si Brasil es el caso límite de un gobierno militarista, Cuba en cambio se manifiesta como su opuesto: el de un pueblo que ha elegido la vía del socialismo.

*aa)*La situación en Cuba.

*La isla del Caribe, Cuba, tiene una historia distinta de la de sus her-*manas. Descubierta el 27 de octubre de 1492, fue colonia de España hasta 1898, cuando después de treinta años de guerra de la independencia los liberales constituyen la República. En el siglo XX la Iglesia tiene una presencia activa en la vida nacional. Se funda Acción Católica; en 1933 el padre Manuel Arteaga, que será cardenal en el momento del enfrentamiento con Castro, entrega al presidente Grau las encíclicas sociales, que dejan ver su influjo en la Constitución de 1940. En 1941 surge la Democracia Social Cristiana. La Universidad Católica de Santo Tomás de Villanueva es una institución de gran peso en la cultura cubana. En 1954 fue elegido presidente fulgencio Batista, que gobernaba en Cuba, de hecho, desde 1933 con algunos años de ausencia. En 1956, el abogado Fidel Castro, antiguo dirigente estudiantil universitario y activista en guerrillas latinoamericanas, comienza la lucha contra el dictador en Sierra Maestra. Junto a él se encuentra el médico argentino Ernesto Guevara, «reformista»

[108] *Marcha*, n. 17, septiembre 1968, p. 21.

en la lucha universitaria y marxista declarado. En julio de 1953 monseñor Pérez Serantes, arzobispo de Santiago de Cuba, había dirigido una carta al coronel Del Río para interceder por los fugitivos que atacaron el cuartel de Moncada. Fidel Castro se encontraba entre los atacantes y debe la vida al prelado, que, aunque se le opuso poco después, declarará en el momento de su muerte: «Todo lo que nos está sucediendo es providencial... Nosotros creíamos más en nuestros colegios que en Jesucristo»[109]. El 2 de enero de 1959 entraba Castro en Santiago de Cuba, y el 8 llegaba triunfalmente a La Habana.

La etapa cumplida por Castro en 1959 se podría denominar «democrática y humanista». Esto no obsta para que el arzobispo de Santiago haga conocer una fuerte circular, «Ante los fusilamientos»[110], del 29 de enero. El episcopado en pleno interviene nuevamente el 13 y el 18 de febrero defendiendo la enseñanza privada. La ley de reforma agraria del 17 de mayo de 1959 alerta al episcopado con respecto a una real presencia de la doctrina comunista, incipiente, en el nuevo Gobierno. En el «Congreso católico» de noviembre de 1959, reunión multitudinaria a la que asistió Castro, se coreó: «Queremos Cuba católica», «Cuba sí, Rusia no».

Desde diciembre de 1959 (se condena al comandante Húber Matos) hasta abril de 1961 se produce la progresiva orientación hacia el marxismo. En febrero de 1960 se firma un convenio comercial cubano-ruso. El 27 de junio Castro dice en un discurso: «Quien es anticomunista es antirrevolucionario». El 17 de abril de 1961 exiliados cubanos, con apoyo norteamericano, invaden Cuba en Bahía Cochinos. Son aplastados. Fidel gobierna ahora definitivamente. La Iglesia -no podía ser de otro modo en esa época- se opone frontalmente al régimen. El 7 de agosto de 1960 declara el episcopado que «no se le ocurra pues a nadie venir a pedirles a los católicos, en nombre de una mal entendida lealtad ciudadana, que callemos nuestra oposición a estas doctrinas, porque no podríamos acceder a ello sin traicionar nuestros más profundos principios contra el comunismo materialista y ateo. La mayoría absoluta del pueblo cubano, que es católico, sólo por engaño podría ser conducido a un régimen comunista»[111]. El 8 se septiembre, en la fiesta de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, patrona de

[109] Aldo Büntig, «La Iglesia en Cuba. Hacia una nueva frontera», en *Revista del CIAS* (Buenos Aires) n. 193 (1970), p. 21. Nos inspiramos en este trabajo para la exposición de la cuestión cubana.
[110] En *Criterio*, 26 marzo 1959, pp. 235-236.
[111] *La Voz de Cuba* (La Habana 1961), p. 97.

Cuba, fue violentamente reprimida la manifestación católica, desatando en cadena una persecución violenta, expulsándose religiosos y religiosas, y laicos influyentes. En marzo de 1961 Castro dice que los curas son «como aliados al robo, al crimen, a la mentira; son hoy la quinta columna de la contrarrevolución»[112].

Desde 1961 a 1968 la Iglesia se transforma en una Iglesia cultual, puertas adentro del templo, «Iglesia del silencio». Sin embargo, incluso en esa época hay signos de cambio. Primero, la paternal posición de Juan XXIII que en noviembre de 1961 desea «prosperidad cristiana al pueblo cubano», permitiendo que Cuba nombre al Dr. Amado Blanco embajador en Roma. En 1960 había unos 745 sacerdotes diocesanos en Cuba, en 1969 sólo 230; en aquella época 2.225 religiosas, en 1970 unas 200. En 1962 se hizo presente en la isla el nuncio monseñor César Zaccho, de experiencia en países socialistas. La actitud comenzó a cambiar. En 1963 decía Castro en un discurso que «los imperialistas han querido volver a la Iglesia contra la revolución, pero no la han podido». En el mismo año Castro pide al nuncio que envíe misioneros belgas o canadienses. Mientras tanto había comenzado el Concilio; los obispos cubanos pudieron asistir; en 1968 se reúnen los obispos en Medellín; el clero católico ha adoptado actitudes revolucionarias.

Desde enero de 1968 comienza una nueva época. Castro, al dirigirse al Congreso Intelectual de La Habana, ante 500 intelectuales de todo el mundo, dice: «Nos encontramos innegablemente frente a hechos nuevos... Estas son las paradojas de la historia: ¿cómo, cuando vemos a sectores del clero devenir fuerzas revolucionarias, vamos a resignarnos a ver sectores del marxismo devenir fuerzas eclesiásticas?»[113]. El 14 de diciembre Castro se había hecho presente en la nunciatura cuando el nuncio canadiense confirió al de Cuba el orden episcopal, para marcar, públicamente, una nueva actitud. Por su parte -hecho importante, como veremos-, el obispo brasileño monseñor Eugenio Sales hizo una visita a Cuba en 1967. En 1968 el nuncio cubano declaraba a la *Inter-Press service* (de la DC) que «la Iglesia debería comenzar a pensar el lugar que debe ocupar en la nueva sociedad (socialista)»[114].

[112] Büntig, *op. cit*., p. 14.
[113] Gheerbrant, *op. cit*., p. 194.
[114] *ICI* 309 (1968), p. 17. Monseñor Zacchi sostiene que Castro no es «ideológicamente cristiano, pero lo es éticamente». Véase lo que indica Büntig, (*op. cit*., páginas 25-28) sobre «el hombre nuevo» en Castro.

Todo esto fue permitiendo el «comunicado» del episcopado cubano del 10 de abril de 1969[115]. Los obispos, a la luz de Medellín, se propondrán reflexionar sobre la nueva situación. La novedad, la «originalidad reside en una renovada visión de nuestra moral social de acuerdo con las responsabilidades que nos plantea el problema del desarrollo». Desde esa visión será ahora posible a la Iglesia cubana comenzar un nuevo camino. Más aún, comenzar una defensa del pueblo cubano ante el bloqueo económico: «Buscando el bien de nuestro pueblo y fieles al servicio de los más pobres, conforme al mandato de Jesucristo y al compromiso proclamado nuevamente en Medellín, denunciamos esta injusta situación de bloqueo que contribuye a sumar sufrimientos innecesarios ya hacer más difícil la búsqueda del desarrollo», El «comunicado» no fue aceptado unánimemente por los católicos, pero la ASO (nueva modalidad cubana de la AC), en su reunión anual del 16 al 17 de agosto de 1969, reconoce al «comunicado» «como punto de partida válido para acometer la renovación pastoral»[116].

El 3 de septiembre de 1969 el episcopado hizo conocer otro «comunicado» en torno a la cuestión de la fe, su problemática, su crecimiento. Llama la atención el punto 8 sobre «el ateísmo contemporáneo», que «en la promoción de todos los hombres y de todo el hombre hay un campo enorme de empeño común entre todas las personas de buena voluntad, sean éstos ateos o creyentes»[117]. «Ésta es una hora en la que, como en todas las horas, hemos de saber descubrir la presencia del Reino de Dios en medio de los aspectos positivos de la crisis por la que atraviesa nuestro mundo en este giro de su historia»[118].

La Iglesia ha cambiado entonces su actitud ante el socialismo; el mismo Gobierno de la República Socialista de Cuba tiene otra posición que en 1960 ante la Iglesia. En efecto, en toda América Latina, al comienzo de esa década, era común la condenación lisa y llana del comunismo. Por ejemplo, en 1960 el episcopado peruano habla sobre «el comunismo como la negación de la sociedad»[119]. En 1962 el episcopado venezolano se declara sobre la difícil situación social, sobre la nefasta infiltración comunista y el ateísmo que le es propio[120], El episcopado centroamericano y el de Panamá publican una carta pastoral conjunta «Sobre el comunismo»[121], cuestión que

[115] Büntig, *op. cit*., pp. 53-54.
[116] *Ibíd*., p. 30.
[117] *Ibíd*., p. 55.
[118] *Ibíd*., p. 58.
[119] Cf. *Ecclesia*, 31 diciembre 1960, pp. 15-16.
[120] *ICI* 178 (1962), p. 26.
[121] *Ecclesia*, primer semestre 1962, p. 395.

es nuevamente recalcada por los obispos de guatemala en otra carta pastoral «Sobre los problemas sociales y el peligro comunista»[122].

En esos años, sin embargo, se deja oír una voz discordante: el obispo de Conakry (Guinea), monseñor Tchidimbo, piensa que es posible un «socialismo africano que tendrá a Dios por centro». La cuestión se plantea en el Concilio en círculos estrechos, en conversaciones de pasillos. En febrero de 1964 (del 20 al 27) tiene lugar en París la «Semana de Intelectuales Marxistas», con la intervención de Yves Jolif. Comienza un diálogo que es continuado en Barcelona, en 1964, en las «Semanas Sociales» sobre «La socialización». Dom Helder Câmara comienza a hablar en Latinoamérica sobre la posibilidad de un «socialismo personalista».

El camino es lento. El cardenal chileno monseñor Silva Henríquez declara que «es necesario cambiar las estructuras, sin capitalismo ni comunismo», «queremos una solución cristiana»; con el mismo espíritu se inquieta Perú cuando el ministro Miró Quesada quiso implantar clases de marxismo en la escuela secundaria. Pero será sólo en 1967 cuando la cuestión del socialismo alcanzará un relieve especial en América Latina -preparada, efectivamente, por el compromiso de estudiantes universitarios en Brasil, Chile, Argentina, Perú, México, etc.-. Monseñor Eugenio Fragoso, obispo de Crateus, dio una conferencia el 9 de octubre de 1967, explicando las razones que le movieron a ir a Cuba y cuáles fueron sus declaraciones al regreso[123]. «¿Por qué el obispo de Crateus ha dicho que Cuba, que la valentía de la pequeña Cuba, era un símbolo y un llamado para América Latina... ?» El obispo da cuatro razones. La primera, porque Castro luchó contra la dictadura militar de Batista y contra la imposición de los Estados Unidos, porque cuando pensó efectuar la reforma agraria «el 40 por ciento de las tierras pertenecían a norteamericanos; éstos protestaron y el Departamento de Estado dijo: Aquí, no. Entonces, en nombre de una pequeña isla de seis millones de habitantes, Fidel Castro dijo a los gigantes más ricos y los mejor armados del mundo, con sus doscientos millones de habitantes: No cederemos. No retrocederemos. La reforma se hará... ¿Quién tuvo la culpa? No soy yo quien dará la respuesta. Es John Fitzgerald Kennedy...el que declaró explícitamente en el curso de su campaña electoral: La falta, la responsabilidad de la salida de Cuba de la unidad continental y su entrada bajo la órbita soviética incumbe a los Estados Unidos, que no supieron dar apoyo a sus aspiraciones, a la libertad de la pequeña isla». Y el obispo continuó diciendo: «¿Por qué el gobierno no

[123] *ICI*, 15 diciembre 1967, pp. 39-40.

tiene la valentía de cerrar las universidades, las escuelas secundarias y de conducir un millón de profesores para que alfabeticen y concienticen en cuatro meses a los cuarenta millones de brasileños que tienen esta necesidad? ¡Como lo ha hecho Castro en Cuba!» Poco después, el 11 de marzo de 1968, Dom Helder, en una conferencia en el Instituto Católico de Recife, indica que el cristiano no tiene nada que temer al hecho de que el mundo marche hacia el socialismo, ya que «puede ofrecer una mística de fraternidad universal y de esperanza incomparablemente más amplia que la mística estrecha de un materialismo histórico... Los marxistas sienten la necesidad de revisar, por otra parte, su concepto de religión»[124].

*El año 1969 trajo nuevas sorpresas. Por ejemplo, los obispos venezola-*nos quieren servir de intermediarios entre los guerrilleros -dice el cardenal Quintero, de Caracas- y el Gobierno (se trata del COPEI, la DC venezolana, que está en el poder desde diciembre de 1968). Por su parte, monseñor Botero Salazar, de Medellín, enuncia la cuestión de si «es posible la colaboración con los marxistas en la pastoral y en el apostolado social»[125]. Doctrinariamente, el sucesor de monseñor Larraín en Talca, Carlos González, declara en una pastoral, «Construyendo en la esperanza», que se podría sostener un cierto socialismo. «No se podría en las actuales circunstancias desconocer -nos dice- el derecho de los laicos cristianos a buscar una forma de socialismo corregido. Un socialismo cuya finalidad sea construir una sociedad centrada en el hombre, en sus valores, y en la plena vocación a perfeccionarse como hombre e hijo de Dios»[126]. La situación de la juventud de la DC chilena, que se separa de ésta (el MAPU) como la DC se había separado del Partido Conservador (la Falange), debió de mover al obispo de Talca a plantearse esta grave cuestión. Lo cierto es que el socialismo es ya usado por los cristianos como formulación posible dentro de sus opciones políticas, económicas, humanísticas.

*bb)*La revolución de México y Chile

Es importante comparar la actitud de la Iglesia en dos revoluciones latinoamericanas.

Medio siglo antes que en Cuba se había comenzado la revolución *mexicana* de 1910. Sólo en 19641a Iglesia reconocerá los aspectos positivos de

[124] *ICI* 307 (1968), p. 14.
[125] Cf. *Ecclesia*, 7 junio 1969, pp. 23-24.
[126] En *Mensaje* n. 181, agosto 1969, p. 385.

esa «Revolución» en el «Documento de San Luis de Potosí» emanado de los órganos de AC. El mismo monseñor Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca, había anticipado la noticia a la revista *Life*, del 13 de abril. La Iglesia mexicana debió afrontar la crisis en un momento de la agonía de la cristiandad colonial en el que no tenía todavía posibilidad de responder proféticamente (como lo comenzó a hacer en Cuba); el modo como pudo responder a la «Revolución» condiciona todavía la vida misma del católicismo mexicano. En efecto, en tiempos de Calles (de 1924 en adelante) había crecido visiblemente un cierto catolicismo social[127] que hizo posible el congreso Nacional Católico Obrero, la Liga Nacional Católica Campesina y la Liga Nacional Católica de la Clase Media. Todas estas organizaciones desaparecieron en el conflicto religioso de 1926-1929, donde los «cristeros» encarnaban todavía los ideales de la cristiandad desaparecida. La «Revolución» no era marxista, y sin embargo fue una real revolución. Las estructuras de México cambiaron. No era una revolución proletaria (porque no había industria), ni propiamente campesina, sino del pequeño burgués contra la alta burguesía oligárquica del siglo XIX, reformista en lo agrario, liberal anticlerical en lo cultural, socializante en su espíritu. La Iglesia recibió el golpe frontal mente y quedó un tanto encerrada dentro del templo. En el culto tuvo libertad, pero perdió la calle. La Iglesia no ha recuperado todavía en el presente una presencia social, cultural, crítico-liberadora, aunque pareciera que es posible una próxima apertura. «En algunos centros o círculos, desgraciadamente reducidos, el Concilio y las encíclicas han despertado interés, pero mucho menos del que merecerían, porque la jerarquía en general no ha puesto gran énfasis en ello», nos dice el padre Alberto de Ezcurdia. Y agrega, aludiendo a los documentos eclesiales con respecto a cuestiones sociales y respondiendo a la pregunta de si se refieren a problemas concretos: «No. Siempre se mantienen en el terreno de lo abstracto»[128].

En *Chile*, en cambio, la situación es muy distinta. El triunfo de *Eduardo Frei en 1964, candidato de la DC, es un momento importante den-*tro de la historia de los compromisos temporales de la Iglesia en América Latina, fruto de pacientes treinta años de acción social en Chile, lección que será aprovechada por el COPEI (la DC venezolana). Pero muy importante es también porque posibilitó, de inmediato, la superación del ideal de «nueva cristiandad» que la Democracia Cristiana tenía en su fundamento.

[127] Víctor Alba, *Las ideas contemporáneas de México*, FCE, México 1960, página 17 y siguientes.
[128] En *Víspera* n. 5, abri11968, pp. 44-45.

En 1962 el episcopado dio a conocer una pastoral colectiva acerca de «El deber social y político en la hora presente», que tuvo mucha influencia en toda América Latina. Se insistía sobre la imposibilidad de colaboración con los comunistas[129]. Poco antes monseñor Larraín, obispo de Talca, publicaba «El desarrollo económico a la luz de la *Mater et Magistra*»[130]. Ese mismo año aparecía el famoso número dedicado a la revolución (noción, alcance, sentido en América Latina para la conciencia cristiana) en la revista *Mensaje*, fundada por el padre Alberto Hurtado y editada por el Centro Bellarmino. En octubre de 1963 aparecerá otro número dedicado a la visión cristiana de las «Reformas revolucionarias en América Latina». La Democracia Cristiana, de un débil 13 por ciento de los votos en 1957, logra el 54 por ciento el 4 de septiembre de 1964 con la consigna de «Revolución en libertad». Pero inmediatamente es bloqueada por las fuerzas conservadoras y de izquierda. Monseñor Larraín escribe otra pastoral en octubre de 1965 sobre «Desarrollo: éxito o fracaso en América Latina»[131]. «Lo más grave -decía don Manuel- para nosotros latinoamericanos, más que la bomba atómica es el subdesarrollo material y espiritual de los pueblos que forman el Tercer Mundo... El subdesarrollo es un mal; hay que condenarlo como un enemigo del género humano... Hay que suprimir el despilfarro. El primer despilfarro es la carrera armamentista, que absorbe sumas increíbles. El problema del desarrollo y los problemas del desarme van juntos».

Otros hechos, como la reforma agraria eclesial (desde 1961), las «Semanas sociales» (desde 1963), la crisis de las universidades católicas desde 1967 (que comentaremos más adelante), la gran misión de Santiago (1963), el Sínodo (desde 1967) indican una gran vitalidad de la Iglesia de las costas del Pacífico. Sin embargo, el desgaste de la DC permitirá que sea elegido presidente de la nación el candidato del Frente Popular, el doctor Allende, el 4 de septiembre de 1970. La Iglesia reaccionó favorablemente ante el hecho, mostrando una actitud francamente positiva ante un gobierno socializante. El cardenal Silva Henríquez indicaba en 1970 «las responsabilidades por el orden injusto que reina en América Latina»[132], lo que permite apreciar el alto grado de autoconciencia de la actitud eclesial. El cardenal fue uno de los primeros en saludar al presidente electo del Frente

[129] Cf. *Mensaje*, noviembre 1962, pp. 577-587.
[130] Cf. *La Voz* (Santiago), 10 agosto 1962, p. 10.
[131] Cf. *SIC* (Caracas), junio 1966, p. 257; julio-agosto 1966, pp. 314-349.
[132] *ICI* 360 (1970), p. 12.

Popular, quien contaba entre sus filas con grupos pujantes de la juventud cristiana, socialista por principio y revolucionario por actitudes concretas.

*cc)*La Iglesia ante la violencia subversiva en Colombia, Bolivia y otras regiones

Iremos describiendo los ámbitos dentro de los cuales se han vivido los hechos violentos de la violencia subversiva que emerge desde la violencia opresora, y que sufre después, por su propia dialéctica, la violencia coercitiva, de mayor importancia y significación[133].

Colombia, es bien sabido, es tierra de violencia desde su colonización, desde el siglo XVI. Para nuestros fines debemos recordar que el 7 de febrero de 1948, cuando se celebraba en Bogotá la Conferencia Panamericana, centenares de miles de descontentos desfilaron por las calles céntricas, repudiando al Partido Conservador. Poco después fue asesinado el líder liberal y popular Gaitán, lo que desató la «violencia». Hasta junio de 1953 en que se hizo cargo del poder Rojas Pinillas, hubo unos doscientos mil muertos: los liberales mataban en recuerdo de Gaitán y por la libertad, y los conservadores por Cristo Rey. En mayo de 1957 una huelga general paralizó el país, y poco después Rojas Pinillas abandonaba Bogotá. Los conservadores y los liberales firmaron un pacto en el Frente Nacional, repartiéndose la presidencia y el poder por períodos de cuatro años hasta 1974. Así fue elegido Lleras Camargo (1958), Valencia (1962) y Lleras Restrepo (1966): la oligarquía gobierna entonces de espaldas a la mayoría popular, sobre la que se ejerce la violencia de la opresión. La prédica de los que defienden la revolución subversiva violenta, que toman como ejemplo a Castro, logra organizar la «guerrilla» (término originariamente campesino y no revolucionario) y de bandas dispersas se pasa a institucionalizar la revolución. Nacen así «Repúblicas socialistas», muy numerosas al comienzo, pero después sólo reducidas a las de Marquetalia y del Pato, ya en 1964.

En un trabajo de Germán Guzmán y otros autores sobre *La violencia en Colombia*[134], se da a conocer lo extendido del hecho y su historial. El episcopado colombiano efectúa una declaración condenando la violencia e incitando a la paz en 1961[135], lo que significa, de hecho, apoyar el pacto del Frente Nacional, ya que frecuentemente la violencia subversiva era

[133] Recomendamos la obra del profesor de la UNBA Conrado Eggers Lan, *Violencia y estructuras*, Búsqueda, Buenos Aires 1970, en especial los tipos de violencia, páginas 22-108; y la obrita antes citada de Helder Câmara, *Espiral de violencia*.
[134] Ed. Tercer Mundo, Bogotá 1962.
[135] Cf. *Anuario IB* 1 (Madrid 1962), p.162.

fruto de la violencia opresora de la injusticia institucional de la oligarquía. En un estudio sobre «La violencia y los cambios socioculturales en las áreas rurales colombianas», el en aquel entonces sacerdote, licenciado en Ciencias Políticas en 1958 por la Universidad de Lovaina y profesor de esa disciplina en la Universidad Nacional, Camilo Torres[136], explica que la violencia campesina es debida a «falta de división del trabajo, aislamiento social, conflictos con el extra-grupo, sentimiento de inferioridad, aunsencia de movilidad vertical ascendente, agresividad latente, sectarismo político». Cada uno de esos puntos es tratado en parágrafos analíticos donde el tecnicismo del sociólogo de educación europea (se cita frecuentemente a Durkheim, Weber, pero igualmente a Parson o Redfield, o Wiese) nos manifiesta una personalidad reflexiva, científica, intelectual. Concluye diciendo que «la violencia ha operado todos estos cambios (los analizados en el trabajo) por canales patológicos y sin ninguna armonía respecto del proceso de desarrollo econ6mico del país»[137]. No puede dejar de tenerse en cuenta que este estudio fue publicado en 1963 en la «Memoria del Primer Congreso Nacional de Sociología», organizado por la Asociación Colombiana de Sociología.

Camilo Torres Restrepo, además de pertenecer a una de las familias tradicionales de Colombia, era parte de una elite cultural, un científico que tenía garantizada su «carrera» universitaria. Tres años después, el 15 de febrero de 1966, su cuerpo muerto se encontraba en una región de Bucaramanga: la violencia subversiva de Camilo caía aplastada por la violencia coercitiva militar .En su última «Proclama al pueblo colombiano» había escrito: «Cuando el pueblo pedía un jefe y lo encontró en Jorge Eliecer Gaitán, la oligarquía lo mató. Cuando el pueblo pedía paz, la oligarquía sembró el país de violencia. Cuando el pueblo ya no resistía más violencia y organizó las guerrillas para tomarse el poder, la oligarquía inventó el golpe militar para que las guerrillas, engañadas, se entregaran. Cuando el pueblo pedía democracia, se le volvió a engañar con un plebiscito (el de diciembre del 57) y un Frente Nacional que le imponía la dictadura de la oligarquía...» Todo lo cual le lleva a concluir: «El pueblo sabe que no queda sino la vía armada»[138]. ¿Cómo pudo llegar a tal decisión? La tarea del historiador, que es la nuestra, debe ahora

[136] Cf, *Camilo Torres*, por el padre Camilo Torres Restrepo (1956-1966), Sondeos, CIDOC, Cuernavaca 1966, pp, 113-178; Germán Guzmán, *El padre Camilo Torres*, Siglo XXI, México 1968).
[137] *Ibíd*., p.174.
[138] *El Vespertino* (Bogotá), 7 de enero de 1966.

querer comprender más que defender. Por ello nos volveremos, resumidamente, a sus escritos anteriores.

Desde Lovaina había enviado una ponencia al «Primer Seminario de Capellanes Universitarios»[139], en 1956, sobre «Los problemas sociales en la universidad actual», donde se deja ver la totalidad de su carácter: todo el análisis se funda, «tanto desde el punto de vista científico como desde el punto de vista ético», ya que «por la revelación sabemos que el máximo mandamiento es el de la caridad de Dios y por el prójimo», pero «sabemos también que es una tentación a Dios el querer lograr un fin sin poner los medios apropiados para obtenerlo». El fundamento último del compromiso de Camilo Torres, cristiano sin lugar a dudas, para unos un verdadero santo, pero ciertamente y al menos un héroe, es la pasión por una «caridad eficaz». No un amor abstracto, sino un amor real; no un ideal amor al fin, sino un concreto empuñar los medios. Por ello sus trabajos de licenciatura en Ciencias Políticas en Lovaina («Aproximaciones a la realidad socioeconómica de la ciudad de Bogotá»), como la colaboración con los «Cuadernos Latinoamericanos de Economía Humana» de Montevideo (sobre «El problema de la estructuración de una auténtica sociología latinoamericana»), o «La desintegración social en Colombia», y también «La revolución, imperativo cristiano» (publicado en francés en 1965 en *Pro Mundi Vita*), nos manifiestan un querer comprender lo real, lo concreto, lo popular.

*Como científico advertía el peligro del «colonialismo cultural latino-*americano»[140]; como sacerdote, el falso espiritualismo descomprometido: aunque la misión del sacerdote «sea específicamente sobrenatural, existe el imperativo de la caridad: la caridad nos urge. La caridad tiene por medida la necesidad del prójimo... Por esta razón los sacerdotes tienen que asumir funciones temporales»[141]. Por otra parte, «como sociólogo he querido

---

[139] Este documento, al igual que los que citaremos a continuación, véanse en el volumen arriba indicado del CIDOC.

[140] *Ibíd*., p. 65.

[141] *Ibíd*., pp. 85-86. Esta cita, de «Un sacerdote en la universidad» (*El Catolicismo* [Bogotá, 28 junio 1962]). Por los múltiples conflictos estudiantiles y disturbios callejeros del 6 de junio, los estudiantes propusieron como rector de la Universidad al padre Camilo Torres. El cardenal Concha, en franca unidad de miras con el Gobierno de Lleras, ordenó al padre renunciar como profesor. «Explícitamente me advirtió que no quería que la Iglesia tomara en el problema el partido que yo juzgaba acertado». Camilo obedeció. El cardenal, sin embargo, no alcanzaba a comprender que la aparente no toma de partido era un franco apoyo al Gobierno antipopular. Nadie puede lavarse las manos como Pilatos; porque esa actitud es ya un compromiso culpable. «Mi prelado, él que tiene la responsabilidad de conjunto, consideró que debía retirarme» (*Ibíd*., p. 87). La historia no puede dejar de indicar responsabilidades, porque es posible que el rector Camilo Torres no hubiera sido el futuro guerrillero.

que ese *amor se vuelva eficaz* -el tema del «amor *eficaz*» es el fundamento del *ethos* cristiano de Camilo- mediante la técnica y la ciencia». «Al analizar la sociedad colombiana me he dado cuenta de la necesidad de una revolución para poder dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo y realizar el bienestar de la mayoría de nuestro pueblo... La suprema medida de las decisiones humanas debe ser la caridad, debe ser el amor sobrenatural. Correré todos los riesgos que esta medida me exija»[142]. Es difícil concebir una elección, una decisión tan responsable, precedida del estudio, el análisis durante casi diez años de investigación y compromisos. La decisión final fue una decisión realmente plena, sacerdotal: «yo opté por el cristianismo por considerar que en él encontraba la forma más pura de servir a mi prójimo. Fui elegido por Cristo para ser sacerdote eternamente, motivado por el deseo de entregarme de tiempo completo al amor de mis semejantes... La Misa, que es el objetivo final de la acción sacerdotal, es una acción fundamentalmente comunitaria. Pero la comunidad cristiana no puede ofrecer en forma auténtica el sacrificio si antes no ha realizado, en forma *efectiva*, el precepto de amor al prójimo»[143].

Por otra parte es de notar que para Camilo las formas posibles de cambio de estructuras tenían gradación: había el *statu quo* como en Uruguay, la represión de Venezuela, el golpe de Estado derechista de Brasil, el reformismo de Colombia, la revolución violenta de Cuba, o la revolución pacífica de Chile. Sin dudar, para Camilo, la mejor de todas es la «revolución pacífica ideal» con un máximo de deseo, previsión y presión social[144]. La violencia subversiva es entonces un mal, pero a Camilo se le fue presentando con el tiempo como un mal menor *necesario*. Al comienzo no pensaba de ninguna manera en ella, y en la «Plataforma para un movimiento de unidad popular» decía que «actualmente las decisiones *necesarias* para que la política colombiana se oriente en beneficio de la mayoría... tienen que partir de los que detentan el poder»[145]. Ese poder tiene tres depositarios: «El poder militar en nuestro país no se justifica

[142] *Ibíd*., pp. 286-287, carta al cardenal Concha, del 24 de junio de 1965, cuando pide «la reducción al estado laical». Es necesario ver que después de obligársele a renunciar como profesor, se le obligaba a no dar cursos ni conferencias, prohibiéndosele aun escribir, lo que lleva a Camilo a decidir que «en la estructura actual de la Iglesia se me ha hecho imposible continuar el ejercicio de mi sacerdocio» (*ibíd*., p. 285).
[143] *Ibíd*., pp. 286.
[144] *Ibíd*., p. 224.
[145] *Ibíd*., p. 249.

sino como sostenedor de las estructuras vigentes... El poder eclesiástico en nuestro país está unido al poder económico y al poder político por poseer intereses comunes»[146].

Todo esto llevó a Camilo Torres Restrepo a entrar en la vida política, como un cristiano. Se le acusó de inmediato de comunista, a lo que respondió en el «Mensaje a los comunistas» que, a partir del principio de que «busquen sinceramente la verdad y amen a su prójimo en forma eficaz... los comunistas deben saber muy bien que yo tampoco ingresaré a sus filas, que no soy ni seré comunista, ni como colombiano, no como sociólogo, ni como cristiano, ni como sacerdote» -decía el 2 de septiembre de 1965-. Sin embargo, «estoy dispuesto a luchar con ellos por objetivos comunes: contra la oligarquía y el dominio de los Estados Unidos... Juan XXIII me autoriza para marchar en unidad de acción... El ejemplo de Polonia nos muestra que se puede construir el socialismo sin destruir lo esencial que hay en el cristianismo»[147].

Días antes, el 10 de agosto, el cardenal Concha había condenado públicamente la revolución violenta. El 5 de agosto lanza una pastoral donde dice que «atentar contra un gobierno legítimo es cosa reprobable por el mismo derecho natural y si alguien pareciera dudoso de la ley natural, la autoridad de la Sagrada Escritura promulgada por la Iglesia le mostrará, como los Sumos Pontífices lo han enseñado constantemente, que es ilícito cuanto signifique desobediencia, rebelión o derrocamiento del poder legítimamente constituido»[148]. Lo de lamentar en este acontecimiento mayor en la historia de la Iglesia latinoamericana es la falta de comprensión teológica, que hubiera podido conducir a Camilo a un compromiso dentro de la violencia profética y no armada; pero, ciertamente, el texto del cardenal no es exacto, ya que la Iglesia no podía decir que el gobierno emanado de un pacto era legítimo. Por razones análogas, Roma había condenado a comienzos del siglo XIX las revoluciones de la independencia, que bien pronto hubo de legitimar.

*El año 1965 fue el decisivo. El 19 de abril el cardenal Concha, arzo*bispo de Bogotá, hizo una declaración mostrando la inestabilidad social y el peligro comunista. El mismo presidente Valencia acusa a la Iglesia de «camuflar» comunistas -con evidente propósito de descalificar a Camilo Torres lanzado en el intento de organizar un Frente Popular opositor-. El

[146] *Ibíd*., p. 186.
[147] *Ibíd*., pp. 330-331.
[148] Cit. por N. Habegger, «La Iglesia en la historia de Colombia», en *Marcha* n. 9, enero 1968, p.116.

mismo cardenal dice que «la Iglesia ejerce su influencia en el orden temporal por la transformación personal del hombre que acepta libremente el mensaje del Evangelio -mostrando así una visión individualista y privatizante de la fe cristiana... La influencia de la Iglesia en el orden temporal es obra directa de la acción de los laicos» (lo que nos indica ahora una teología de cristiandad).

El 9 de junio se prohíbe a Camilo toda acción política. Ello le exige pedir la reducción al estado laical. El 18 el cardenal dice que el padre se ha alejado de la doctrina de la Iglesia. Surge así la carta pastoral del episcopado colombiano sobre la misión de la Iglesia en el orden temporal[149]. Mientras tanto se separaba al padre Efraín Gaitán de una publicación católica por apoyar a Torres. En el momento en que este último organizaba una manifestación en Medellín, el obispo, Botero Salazar, condena la lucha violenta. El 7 de septiembre el cardenal defiende la propiedad privada, sin distinguir entre la propiedad común y natural, positiva, etc. Luego adviene la muerte de Camilo, que se transforma en un símbolo universal.

*El 9 de septiembre de 1966 son separados Mario Bravo y Hernán Jimé-*nez de *El Catolicismo*, porque el cardenal piensa que causan desorientación. En un editorial sobre «La Iglesia y el desarrollo» habían indicado que «será necesario acometer una vasta reforma de instituciones»[150]. Reaccionan 119 sacerdotes, a los que el cardenal responde: «Las prescripciones del Concilio no lo obligaban a él ni a la Iglesia colombiana a una acción inmediata en el campo social y sí únicamente en el de la liturgia»[151]. Es justamente la «Iglesia cultual» la que el asesinado sacerdote había querido superar, cuando en su carta a monseñor Rubén Isaza, en 1965, había escrito: «Si la pastoral que se propone llevar a cabo es una pastoral de conservación será difícil que yo pueda colaborar de una manera *eficaz*... Si se acepta la prioridad del amor sobre todo, y de la predicación sobre la actividad de culto, se siente que abocar la jerarquía a una Pastoral de Misión... Por pastoral yo entiendo el conjunto de actividades que deben ejercerse para implantar o incrementar el Reino de Dios en una sociedad y en una época histórica determinada»[152]. Lo que separó al cardenal Concha Córdoba de Camilo Torres es que uno estaba a la defensa de la cristiandad y el otro, por sus estudios más renovados, preveía una nueva etapa en la

---

[149] Cf. *Ecclesia*, junio 1965, p. 13.
[150] Art. Cit. de Habbeger, p. 118.
[151] Gregorio Selser, «Conflicto de la Iglesia de Colombia», en *Política Internacional* (Buenos Aires) n. 81, noviembre 1966.
[152] *Camilo Torres*, CIDOC, pp. 224-245.

historia de la Iglesia: ¡la que efectivamente había comenzado y por la cual dio su vida! (aunque la violencia subversiva no sea tan evangélica como la violencia profética, Camilo dio su vida y ése es el signo supremo del amor, amor eficaz, que fue el lema de su vida y en el que se cifra toda la perfección cristiana).

Pasarán los años, aparecerán los sacerdotes del grupo de Golconda, custodiados de cerca por el DAS (Departamento Administrativo de Seguridad). El padre García retornará la idea, en 1970, de un «Frente popular de oposición». El padre Laín desaparecerá entre los guerrilleros de la sierra[153]. Todo esto no ha terminado y debe ser materia de reflexión teológica. Son hechos, y no deben dejarse de lado.

Bolivia es la tierra desde la cual, el que será el primer obispo residente de La Plata, escribió al rey español una carta fechada el 1 de julio de 1550 en la que decía: «Hace cuatro años que, para acabarse de perder esta tierra, se descubrió una boca del infierno por la que entra cada año gran cantidad de gentes (indios), que la codicia de los españoles sacrifica a su dios, y es una mina de plata que se llama Potosí»[154]. Sin describir en detalle la historia de las violencias que ha debido soportar el pueblo boliviano, debemos recordar que 1964 significó el fin del MNR (Movimiento Nacional Revolucionario) al ser exiliado Paz Estensoro y al ocupar la presidencia el general René Barrientos. Dos años antes, los obispos habían pedido al Gobierno que luchara contra el avance del comunismo entre los mineros. El 15 de noviembre de 1964 se crea un «Comité pro Democracia Cristiana» para unir todas las fuerzas políticas de inspiración cristiana[155]. El 6 de octubre de 1965, 126 sacerdotes encabezados por el arzobispo de La Paz, monseñor Abel Antezana, envían a la Junta militar una valiente carta en defensa de los mineros de la COMIBOL (organización estatal que explota las minas del Estado), donde se muestra que el minero es explotado (ya que se le paga un salario diario inferior a un dólar) por el mismo Estado, para preservar un precio injusto del estaño. Bolivia vende sus productos a 0,10 dó1ares la hora-trabajo y compra a Estados Unidos productos a 3,00 dó1ares la hora-trabajo.

[153] El padre Domingo Laín, español, fue expulsado de Colombia en 1959, pero volvió para reintegrarse a la guerrilla (cf. *ICI* 356 [1970], pp. 11-12). «La consagración sacerdotal exige el sacrificio tolal de sí para que todos los hombres puedan vivir. La violencia no es atea ni cristiana» (en *ibíd*.).

[154] *Archivo General de Indias* (Sevilla), Audiencia de Charcas, 313.

[155] Cf. «Bolivia, revolución o contrarrevolución», en *Víspera* 19-20, octubre-diciembre 1970, pp. 10-22. Véase «Declaraciones bolivianas» en *IL ¿PP?* .pp. 145-150.

Elegido Barrientos en 1966, promulga el 14 de septiembre, en la nueva Constitución, que «el Estado reconoce y sostiene la religión católica, apostó1ica y romana». El 11 de abril de 1967 se declara «zona militar» el sudeste del país porque parece que hay grupos de guerrilleros. En efecto, el médico argentino Ernesto Guevara había comenzado su «Diario» el día 7 de noviembre de 1966: «Hoy comienza una nueva etapa...»[156]. La violencia subversiva se enfrenta a la coercitiva.

Mientras tanto, monseñor Gutiérrez Granier, obispo de Cochabamba, hizo un llamamiento en su pastoral sobre la cuestión de las guerrillas, porque «la Iglesia ha repudiado siempre el odio y la violencia en las relaciones humanas y sociales y repudia igualmente en nuestro tiempo las guerrillas, que son una modalidad de la guerra...», y reconoce que el Gobierno legalmente constituido tiene el deber y el derecho de «repeler a la fuerza con la fuerza»[157]. Pero al mismo tiempo muestra que la violencia se hace tentación por causa de la injusticia. Esto nos recuerda que en 1965 el obispo peruano de la Sierra, monseñor Dammert, había protestado porque las clases poseyentes habían comprado bonos para luchar contra las guerrillas -que en verdad eran sólo campesinos armados que ocupaban las tierras-, pero no compraban bonos para costear obras de infraestructura que eliminarían las injusticias que estaban en la base de la violencia[158].

El 8 de octubre del 67 es apresado y ejecutado el comandante Ernesto «Che» Guevara. Dom Antonio Fragoso dijo el 27 de octubre: «Oremos por nuestro hermano Guevara, trágicamente desaparecido en Bolivia». En declaración al diario de Natal, *Le Poty*: «La valentía de la pequeña Cuba podría ser, para la liberación de América Latina, un símbolo y un llamado... Si uno no es capaz de ver lo que es bueno en sus enemigos no se es más cristiano... Sin embargo, no estoy de acuerdo con la dictadura en Cuba... ni en Brasil». Su compatriota, el filósofo Alceu Amoroso Lima, escribía en el *Jornal do Brasil*, siendo miembro de la Comisión pontificia por la *Justicia y Paz*: «Puedo reverenciar sin temor el heroísmo de tres hombres poco comunes, un sacerdote (Camilo Torres), un filósofo (Régis Debray) y un médico (el «Che»), porque cuanto más veo la violencia (subversiva), más la repruebo y la detesto como un método de cambio social y progreso. Pero lo que no se puede negar es que estas víctimas de la violencia (coercitiva) representan, en nuestra época de pragmatismo tecnológico, un ejemplo de lo más puro que hay en la naturaleza humana,

---

[156] *El diario del «Ché» en Bolivia*. Siglo XXI, México 1970, p. 27.
[157] *Criterio*, 28 septiembre 1967, p. 699.
[158] *ICI* 249 (1965), p. 33.

a saber: la capacidad de sacrificarse por una causa justa, una protesta desesperada de la dignidad humana contra el pesimismo, contra la falsa felicidad y contra la injusticia de la civilización, contra la prosperidad fundada sobre la injusticia». Y todavía grega: «El sentido de la muerte de los santos y héroes reside, exactamente, en que el sufrimiento y la muerte tienen un sentido. Morir por una causa justa, aunque por la mediación de métodos violentos condenables, tiene más valor que pactar con los defensores de la peor de las violencias, la que se presenta bajo la máscara de la paz, de la legitimidad y la democracia, pero que, de hecho, es la causa del orden social injusto»[159].

La injusticia continúa. Los grupos guerrilleros se reorganizan. En agosto de 1970 el arzobispo de La Paz, Jorge Manrique, da a conocer una pastoral pidiendo una radical transformación del país y responsabilizando en cierta manera al Gobierno por el «estrangulamiento económico» y la opresión social que posibilitan la existencia de focos guerrilleros. En septiembre se excluye a cuatro sacerdotes que son profesores en la Universidad Nacional. Los estudiantes hacen huelga el 16 y se lanzan a la calle. El Gobierno expulsa entonces a los cuatro sacerdotes, uno de ellos de la Orden de los Oblatos, ya un pastor protestante, por «actividades políticas subversivas». Sacerdotes de la región minera de Llallagua lanzan un llamamiento para profundizar el proceso revolucionario. Lo cierto es que esto, y otras causas, producen la caída de Ovando. El 6 de octubre toma el Gobierno en general Torres. El 24 de diciembre festejaba la Navidad en Chile el recientemente liberado guerrillero francés Régis Debray. La historia todavía no ha terminado...[160]

Antes de continuar refiriéndonos a otros cristianos que han elegido el camino de la violencia subversiva, aun armada, cabe una aclaración importante. El 1 de enero publicaba *La Croix* (parís) una declaración de monseñor Brandao Vilela, presidente del CELAM, en el sentido de que «la Iglesia mantiene su posición contraria a la violencia -aquí monseñor no especifica cuál- en la necesaria transformación de las estructuras en América Latina... Es necesario, sin embargo, distinguir el caso de Camilio Torres y el del «Che» Guevara y Régis Debray. Camilo Torres, aunque se haya equivocado en cuanto al camino a seguir, tuvo una inspiración cristiana. Los dos

[159] *ICI* 301 (1967), p. 16.

[160] El 12 de enero de 1971, el general Torres, después del frustrado golpe de derecha, decía: «Compañeros trabajadores, este Gobierno no vacilará. No sé si será socialismo, no sé si será nacionalismo revolucionario, pero sí buscaremos la felicidad del pueblo boliviano» (*United Press International*).

restantes, por el contrario, tuvieron una inspiración marxista». No querríamos que se interpretara que los ejemplos que daremos a continuación deben situarse en el mismo nivel que la «revolución verde oliva» lanzada por la OLAS[161]. Hay entonces diferencia en las motivaciones de un «Che» y los padres de Maryknoll que a continuación describiremos.

Guatemala *soportó durante una semana, en su capital, el bombardeo de* aviones norteamericanos; en dicha semana, el 18 de junio de 1954, cruzaba la frontera el coronel Castillo Armas -apoyado por los Estados Unidos- y presidió la Junta militar que derrocó al presidente Jacobo Arbenz acusado de comunista[162]. La United Fruit podía entonces continuar sin inconvenientes su explotación. Por ello cobra especial significación el conflicto producido a causa de tres sacerdotes norteamericanos de Maryknoll y de una hermana de la misma congregación, dedicados enteramente al servicio de los indios del norte guatemalteco. Thomas Melville, uno de ellos, publica en el *National Catholic Reporter* de Kansas City del 31 de enero de 1968 un artículo donde explica la situación de violencia del país. «El Movimiento de Liberación Nacional (MLN), que fue iniciado por el asesinado (en julio de 1957) presidente Castillo Armas y continuado por su heredero, no se hace escrúpulos respecto al hecho de que controla a los terroristas derechistas llamados la *Mano Blanca*. Por su parte, la NOA (Nueva Organizaci6n Anticomunista), otra banda terrorista de la derecha, es conducida por el coronel del ejército Máximo Zepeda Martínez... El tercer grupo terrorista de derecha, CADEG, está compuesto por rufianes... Durante los últimos 18 meses estos tres grupos, juntos, han asesinado a más de 2.800 intelectuales, estudiantes, líderes sindicales y campesinos que de un modo y otro han intentado organizar y combatir los males de la sociedad guatemalteca»[163].

Contando su propia experiencia nos dice en lo esencial: «Yo conozco personalmente a un buen amigo y benefactor de los padres de Maryknoll, de comunión diaria, que acusó de comunismo a un líder gremial cristiano que estaba tratando de organizar un sindicato en su gran plantación de azúcar, y de esta manera lo hizo fusilar por el ejército... Cuando la cooperativa que yo inicié entre los indios destituidos de Quezaltenango fue capaz,

---

[161] Véase el art. de A. Methol Ferré, «La revolución verde oliva, Debray y la OLAS», en *Víspera*. n. 3, octubre 1967, pp. 17-39. Véase el libro de Rubén Vázquez Díaz, *Bolivia a la hora del Ché*, Siglo XXI, México 1969.
[162] G. Fournial-R. Larrabe, *De Monroe à Johnson*, Ed. Sociales, París 1966, página 117.
[163] Cf. *Víspera* 5 (1968), pp. 56-57.

por fin, de comprar su propio camión, los ricos trataron de sobornar al conductor para que despeñara el vehículo. Cuando el conductor no quiso ser comprado, se hicieron por lo menos cuatro intentos para hacerlo caer de la banquina, y uno de ellos tuvo éxito. En la parroquia de San Antonio Huista, donde mi hermano, que también es un sacerdote de Maryknoll, era el pastor, el presidente de una cooperativa agraria fue asesinado por los poderosos del pueblo, incluyendo al alcalde. Cuando el caso fue a la capital de Huehuetenango, el juez ya había sido comprado y no pudo hacerse nada. Los tres líderes de la cooperativa parroquial de La Libertad, Huehuetenango, también han sido acusados de comunismo y amenazados de muerte como consecuencia de sus esfuerzos por elevar a sus vecinos... El Gobierno americano -continúa el sacerdote estadounidense- ha enviado jets, helicópteros, armas, dinero y consejeros militares al Gobierno, que solamente hace más fuerte su control sobre las masas campesinas. El año pasado, 1957, sueldos, uniformes, armas y vehículos para 2.000 nuevos policías fueron pagados por la Alianza del Progreso»[164]. Lo cierto es que el 23 de diciembre los hermanos Melville, el padre Bonpane y la hermana Marian Peter Bradford fueron suspendidos, y esta última, poco después, expulsada de la congregación.

El vicepresidente, Marroquí Rojas, como en otras partes, acusó a la Iglesia de estar «fomentando actividades comunistas» (declaración en el *Impacto*, Guatemala). A lo que Thomas Melville responde: «No son los hambrientos los que traen la violencia, sino los ricos y poderosos que no contentos con vivir con sus bienes excesivos y mal logrados, todavía buscan tener más»[165]. «Yo -continúa- con otros dos sacerdotes y una monja, fuimos acusados de estar ayudando a los guerrilleros en Guatemala, y fuimos expulsados del país sin la oportunidad de defendernos». «Como cristianos no podemos sino desear el cambio pacífico, el progreso pacífico... Son los ricos, juntamente con aquellos que tienen sus mismos intereses, los que tienen la palabra para decidir si el proceso será pacífico o violento». El mismo Kennedy Había dicho, explica Melville, que «aquellos que hacen imposible la revolución pacífica, hacen inevitable la revolución violenta». El grupo parece que quiso integrarse en la guerrilla del norte de Guatemala, pero al parecer volvieron a Estados Unidos donde comenzaron una cruzada contra el militarismo norteamericano en el Tercer Mundo[166].

[164] *Ibíd*.
[165] *Ibíd*., p. 52, y en p. 55 puede verse una respuesta acerca de la «teología de la violencia», donde se indica que las condiciones de excepción estipualadas por Pablo VI para el uso de la violencia se dan en casi todos los países latinoamericanos.
[166] Gheerbrant, *op. cit*. p. 221, nota 12.

Muchos otros son los que, por su fe cristiana, han decidido intervenir activamente en la violencia subversiva. En Brasil se conoce el caso del padre Soligo, sacerdote obrero que pasó seis meses en la cárcel, sin causa, y que fue torturado. Al salir de la prisión entró en la clandestinidad sin volver a su Orden ni a su parroquia. Junto a él el padre Tito de Alencar pretendió suicidarse, al abrirse las venas, siendo torturado con la picana eléctrica, teniendo que contemplar cómo torturaban a religiosas, en «parodias obscenas a las que se libraban los policías revestidos de ornamentos sagrados»[167]. La hermana Maurina Borges de Silveira, superior del Hogar de Santa Ana, cuenta que en el cuartel de Ribeirao Preto, el 25 de octubre de 1969, fue torturada con golpes, injurias, blasfemias, y hasta se le dijo: «Hermanita querida, ¿Puedo llamarte hermanita, verdad? Yo te amo mucho -decía uno de los ocho agentes de policía civil-. Ven junto a mí, Me daría mucha pena dejarte desnuda delante de todos toda la noche... y me tomaba el cuello, intentando acariciarme las manos, de tomarme las rodillas...»[168] Estando presos algunos campesinos junto a los dominicos de sao Paulo, decían: «Nosotros, trabajadores del campo, pertenecemos a la clase más explotada de nuestro país... Vemos a Cristo como un hombre que ha muerto sobre la cruz para librarnos de los regímenes tiránicos... Así, detrás de las rejas, sentimos vivamente su presencia».

La violencia coercitiva quiere mezclar a la Iglesia en el caos. En Uruguay dos eclesiásticos que pretendieron mediar entre el Gobierno y los Tupamaros fueron acusados después de ser sospechosos. En Argentina se hizo todo lo posible, sin tener pruebas, de mezclar a los sacerdotes Alberto Carbone y Fulgencio Rojas en el asesinato de Aramburu. La defensa mostró que todo había sido una injusta treta del confusionismo para culpar al Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo en el caso (el cuerpo, pretendidamente de Aramburu, fue encontrado el 16 de julio de 1970)[169].

La situación a la sazón es entonces la siguiente. Las grandes potencias, países desarrollados y dominadores han entrado en el final de la «guerra fría», con la coexistencia pacífica (*Pax americana*). El mismo Krustchev había enviado a Juan XXIII, con motivo de su 80 aniversario, congratulaciones para que tenga «éxito en la noble aspiración de contribuir a la consolidación de la paz sobre la tierra»[170]. Mientras los poderosos llegan a la

[167] *ICI* 336 (1970), p. 16.
[168] Este relato de lo que es la violencia coercitiva puede verse en *ICI*, 1 marzo 1970, pp. 16-17. La religiosa escribió el 17 de diciembre de 1969 al Ministerio de Justicia acusando a la policía por el trato recibido.
[169] Véase en *IDOC-Internacional*. n. 28, 15 julio-1 agosto 1970, pp. 65ss.
[170] *L'Osservatore Romano*, 17 diciembre 1961, p. 2.

paz, el obispo de Tacuarembo, Uruguay, decía en una pastoral del año 1961: «Los animales son mejor tratados que los niños... Esta gente -obreros del campo- sufren en su carne la injusticia... Debemos recordar que los principales responsables de los males soportados por los países que han llegado a ser comunistas son los mismos que mantienen un sistema social que coloca a la gente ante un dilema: elegir el pan sin libertad o la libertad sin paro»[171].

Dom Helder Câmara, en su discurso en la Mutualité de París, el 25 de abril de 1968, comentaba cómo Asia tiene su Bangkok, África su Argel y América Latina su Tequendama. Todo ese Tercer Mundo sufre violencia. Existe la violencia de la opresión: dentro de los países desarrollados, dentro de los países subdesarrollados (con la diferencia de que en éstos las oligarquías están al servicio del dominador), y la más terrible: la que los países desarrollados ejercen en los subdesarrollados, oprimidos, dominados. En un documento de sacerdotes y religiosas bolivianas elevado a Rockefeller cuando visitó Bolivia, se dice: «Según reporta la CEPAL en su último informe para la Comisión Especial de Coordinación Latinoamericana (CECLA), Estados Unidos ganó más de 3.000 millones de dólares entre 1965 y 1967. No obstante se han reinvertido solamente unos doscientos millones anuales. Lo que es peor, estas ayudas vienen siempre condicionadas por una serie de medidas económicas y políticas... Somos un país no pobre, sino explotado. Estados Unidos nos compra nuestra materia prima, como por ejemplo el estaño, a un precio de 0, 10 dólares la hora de trabajo-humbre; nosotros, por otra parte, nos vemos obligados a comprar artículos manufacturados a un precio de 2,00 y 3,00 dólares la hora de trabajo-hombre»[172]: violencia dominadora.

La Iglesia hace cada vez más frecuentes sus declaraciones sobre la cuestión de la violencia, pero parecería que no se ha tomado clara conciencia de que la noción de violencia es *equívoca* (no sólo análoga)[173]. Dom

---

[171] *ICI* 160 (1962), p. 15.

[172] *IL ¿PP?*, junio 1969, pp. 166-167.

[173] Además de las declaraciones citadas en el texto, p. ej. véase la efectuada por el episcopado ecuatoriano sobre «Reforma social sin castrismo» (*Ecclesia*, 2o sem. 1961, p. 1115); la «Carta pastoral del episcopado peruano sobre la actividad social y política en la hora presente» (CELAM, junio-julio 1963, pp. 245-255); sobre «La caridad debe estar al servicio del desarrollo» del obispo Enrique Bolañes, de Costa Rica (*Eco Católico* [Costa Rica], 2 junio 1968); sobre «La violencia, ¿solución para Latinoamérica?» de monseñor Román Arrieta (Costa Rica) (*Trípode* [Caracas] marzo 1969, p. 20); la *XII Reunión* del CELAM, en Sâo Paulo, declara por intermedio de monseñor Pironio (*Noticias Aliadas y Criterio* [1969], p. 924): «...condenamos la utilización de recursos nacionales y extranjeros para la compra de armas».

Helder Câmara, junto Con el pastor Ralph David Albernathy, firmó una «Declaraçao do Recife»[174] en la que se defiende la no-violencia, en la línea del Mahatma Gandhi. Personalmente creemos que éste no es el camino y diremos por qué. El fondo ontológico y aun teológico de la no-violencia queda bien expresado en el *Bhagavad-Gita* o *Canto del bienaventurado*, cap. XVIII, 2: «Los sabios llaman renunciamiento exterior al abandono de las acciones engendradas por el deseo; y llaman renunciamiento interior al abandono del interés por el fruto de las obras». En la comprensión ontológica del mundo indoeuropeo, pero especialmente en la India, la acción positiva, y mucho más la violenta, es intrínsecamente mala porque se dirige la cumplimiento de un deseo, siendo el deseo lo que nos esclaviza a la pluralidad y nos impide retornar a la unidad del Brahma. La no-violencia es psicológicamente Como un movimiento masoquista que voluntariamente se hace objeto de un dolor (ayuno, disciplinas, etc.) para, en su utilización política, llamar la atención de los que ejercen el poder. En la ontología y la teología judeocristiana la cuestión fue siempre planteada de otro modo[175].

Debemos decir claramente que nunca la Iglesia, ni en el Antiguo ni en el Nuevo Testamento ni en la tradición, ha condenado la violencia. Lo que ha condenado es el uso *injusto* de la violencia. La violencia, como la pasión, por ejemplo, es actitud mediativa que se justifica por su fundamento. Cuando *violentamente* el padre arrebata al hijo el cuchillo con el que éste quiere herir a su hermanita nadie dirá que ha cometido una falta. «Violencia» viene en el latín de *vis* (fuerza). La cuestión está en el *para qué* se usa la fuerza, y de qué tipo de *fuerza* se *trata*. Violenta la tierra el germen de la semilla cuando en la búsqueda de la luz se abre paso hacia fuera; del mismo modo «desde los días de Juan el Bautista hasta ahora se hace Violencia el Reino de los Cielos y los violentos se apoderan de él» (Mateo 11, 12)[176]. El Nuevo Testamento no condena la violencia sino que propone, como la suprema manera de ser hombre, un tipo de violencia: la violencia profética[177]. Esta violencia es del tipo subversivo, pero tiene modalidades propias. Subversión (del latín *subvertere*: poner abajo lo

[174] Cf. Informativo CIDOC, 70-211, y en *Iglesia Viva* (España) n. 15-18, p. 257: «Una revolución del mundo por el camino de la no-violencia». En la XII Asamblea de la CNBB, del 27 de mayo de 1970, los obispos brasileños, en «Documento pastoral de Brasilia» (NADOC, Perú, n. 154-170) se encuentran reflexiones sobre la violencia y las torturas.

[175] Véase mi obra *El humanismo semita*, Eudeba, Buenos Aires 1969, pp. 94ss.

[176] Otro texto en Lucas 16,16, y en Hechos 2,2; 5,26; 21,35; 27,41.

[177] Eggers Lan, en su libro *Violencia y estructuras*, nos propone el tema pero no

que está arriba y viceversa) es, exactamente, lo que Jesús enuncia cuando dice: «Bienaventurados los pobres... Malditos vosotros los ricos» (Lucas 6,20-24), o que María canta en el *Magnificat*: «El ha hecho descender a los poderosos de sus tronos y ha elevado a los humildes» (Lucas 1,52). Se coloca abajo (*sub*-) lo que estaba arriba (-*vertere*). Es fuerza, es coraje, es valentía, es incluso audacia decir esto ante el pueblo, ante los poderosos, ante los romanos, ante el Imperio. Sin embargo, el profeta se compromete por su vida, por su palabra descubridora de la injusticia, hasta la muerte, pero sin armas, sin matar, aunque lo maten: «Jerusalén, Jerusalén, tú que matas a los profetas y lapidas a los que te son enviados» (Mateo 23,37). Jesús no quiere entrar en la dialéctica que se aniquila sin superación: «Envaina tu espada; los que toman la espada morirán por la espada» (Mateo 26,52). Veamos esto por partes.

Existe primeramente *la más inhumana de las violencias*, porque destruye millones de hombres, generaciones enteras: la violencia de los opresores, de los dominadores, de los Imperios, que se objetiva en estructuras injustas y opresoras, que no permiten al hombre ser hombre y, lo que es peor, hace que los oprimidos en su desesperaci6n sean sus propios e inmediatos verdugos (el capataz sobre el obrero, el policía sobre el pueblo, etcétera). Los responsables históricos ante Dios, en una humanidad como historia de la salvación, son las potencias dominadoras, los países desarrollados que viven sobre la explotación de los subdesarrollados.

Ante esta situación de violencia opresora se levanta la violencia de algunos pocos, los que valientemente, desafiando su egoísta conformidad, arriesgan su comodidad, su vida, para que la dialéctica opresores-oprimidos deje lugar a la conciliación del hermano-hermano. Unos, desesperados o ideológicamente convencidos, toman las armas *(violencia subversiva armada*). El cristiano tiene en esto el ejemplo de santos (San Bernardo predica la Cruzada para arrebatar por las armas los Santos Lugares a los árabes) o de héroes (fray Luis Beltrán OFM fragua los cañones del ejército de San Martín contra los españoles). La condición para usar la violencia subversiva armada es la que enuncia Pablo VI y Medellín: «Es legítima en el caso de tiranía evidente y prolongada que atentase gravemente a los derechos fundamentales de la persona y damnificase peligrosamente el bien común del país»[178]. Con razón el padre Melville decía que «si esta situación no existe hoy día en Guatemala, en Nicaragua, en Bolivia, en Brasil, en Panamá y probablemente en todos los países de América Latina, entonces las posibilidades de que se dé en cualquier lugar son

[178] *Medellín*, 2. Paz 19, p. 78.

puramente teóricas»[179]. Difícil se le haría a un teólogo moralista católico negar en ese caso la violencia incluso armada. Pero en el crecimiento del Reino de Dios sería, de todos modos, un signo equívoco. Existe en cambio otro modo donde el signo es inequívoco, pero es signo si se guardan las condiciones (de lo contrario son paliativos, excusas).

Ante la situación de violencia opresora del Estado burgués-militarista neocolonial, la peor, se levanta la *violencia subversiva profética*, sin armas agresivas o defensivas, violencia de la «Palabra de Dios» que lleva a los que la prefieren a la cruz, que levanta en el pueblo oprimido la autoconciencia de su valor y que lanza el proceso de la liberación. Jesús murió en la cruz, sin el apoyo ni la defensa de los zelotes (subversivos armados, judíos antiromanos), ante la «buena voluntad» de Pilatos (el Imperio puede darse aún el lujo de aparecer ante sus víctimas como teniendo compasión, pero siendo la causa real de las injusticias de los oprimidos), pero acusado efectivamente por los herodianos o sacerdotes (los que oprimen internamente, en nombre del Imperio, al pueblo humilde; estos últimos son los que usufrutúan «a medias» la violencia opresora -ya que en verdad Roma obtiene los beneficios mayores-, y los que ejecutan la violencia coercitiva). Jesús, como los profetas, propone una violencia subversiva profética sin armas; su método es la «pedagogía del oprimido»[180]. La violencia subversiva con armas educa como práctica de la dominación: el dominador será eliminado y su lugar lo ocupará un nuevo dominador. La violencia subversiva profética educa como práctica de la liberación: el dominador será humanizado en la liberación del dominado.

Las condiciones de la violencia subversiva profética son distintas que las de la doctrina de la no-violencia o de la violencia armada. La violencia subversiva *profética* es «violenta» (en esto se distingue de la no-violencia), en cuanto choca, escandaliza, molesta al que vive en la estructura opresora. El intento es destruir dicha estructura, no para eliminar al opresor, sino para humanizarlo, para que sea más. Esto significa, por ejemplo, mostrar el pecado de la fabricación de armas, la falta mortal que significa bajar el precio internacional de las materias primas, el denunciar la «buena conciencia» de los que roban millones y después devuelven migajas como «ayuda al Tercer Mundo». Pero además, y por ello mismo, es *subversiva*: pone abajo los valores supremos (como el valor dinero, prestigio, el «tener más») y exalta los valores mínimos (igualdad entre los hombres, justicia, libertad para todos). Pero la mediación no son las armas de hierro, pólvora

[179] *Víspera* 5 (1968), p. 55.
[180] Título de la obra de Paulo Freyre.

y uniformes, sino la palabra, la pluma, la vida comprometida. Ambos compromisos pueden tener la muerte por desenlace (Jesús fue a la cruz por ejercer la violencia subversiva profética, e igualmente Antonio de Valdivieso, obispo de Nicaragua, y el padre Pereira Neto, de Recife) No es lo mismo la víctima de las Cruzadas contra el árabe en la Edad Media, o Camilo Torres contra el ejército colombiano (héroes de la violencia subversiva armada en la línea de la «guerra santa»), que los mártires de los circos romanos o Valdivieso o Neto. La muerte del profeta es martirio («testimonio» inequívoco que libera al mismo opresor, a la policía y al ejército que lo asesina). La muerte del héroe por una causa, aun justa, no es la muerte, sin embargo, del santo. Entre el héroe y el santo está la distancia del signo equívoco de la lucha que aniquila al dominador, al signo inequívoco de la lucha que libera al dominador y al dominado en un proceso histórico que, de todas maneras, se sabe escatológico, porque ninguna etapa histórica será absoluta, la última, el Reino de los Cielos en la tierra. El tema queda, simplemente, indicado.

Digamos por último: el profeta debe ser *pobre*, para ser libre con respecto a las estructuras de la violencia como opresión; debe ser *sabio*, para abarcar cuanto sea posible la amplitud profunda del pecado de la opresión; debe ser *arrojado*, para no temer ser violento; debe ser *vivaz*, para mostrar auténticamente lo que descubre y que los opresores quieren encubrir; debe estar dispuesto a *morir*, porque la vida (*vis*, fuerza, y violencia derivan de la palabra *vida*), la liberación crece y es regada con «la sangre de los mártires». Jesús no manchó sus manos con sangre romana; su sangre tampoco manchó a los romanos: los salvó, los liberó, porque «el Hijo del hombre no ha venido para ser servido sino para servir y *dar su vida* en rescate de la *multitud* (Mateo 20,28); Jesús tuvo una vocación «populista».

*d)*La Iglesia ante las minorías raciales

En América existe una minoría de raza africana, mayoritaria en ciertos países como Haití y de gran presencia en el Caribe y Brasil. América Latina, por otra parte, se hace presente en Estados Unidos por medio de los *chicanos*, los *latinos*, los grupos hispánicos, etc.

*aa)*La América Latina negra

Desde el siglo XVI se hicieron presentes en nuestro continente numerosos negros, que eran vendidos como esclavos por ingleses y portugueses -porque los españoles nunca vendieron esclavos-. A fines del siglo XVI, en el Caribe había ciertas regiones que no tenían población india y sólo tra-

bajaban la tierra esclavos negros. En el Sínodo de 1610 el obispo Cristóbal y Rodríguez y Suárez habla sólo de esclavos negros (y no hay ya constituciones para indios).

*En América se introdujeron en la época colonial de seis a doce millo-*nes de negros. En el *Negro Year Book* de 1931-1932 se dan las siguientes cifras para algunas épocas:

1666-1776	Esclavos vendidos sólo por los ingleses en las colonias inglesas, españolas y portuguesas	3.000.000
1776-1800	Un promedio de 74.000 esclavos por año: 38.000 por los ingleses, 20.000 por los franceses, 10,000 por los portugueses y 6.000 por otros, en un total de	1.850.000

Los esclavos que llevados a las colonias hispanoamericanas provenían espacialmente del Congo y de Angola[181], aunque hay de otras procedencias (como por ejemplo en Bahía, Brasil, de la costa guineana en el siglo XVI, de Angola en el siglo XVII, de la costa de Mina en el siglo XVIII, hasta que la trata pasa a la clandestinidad en el siglo XIX). Los africanos eran por ello de casi todos los pueblos negros: Wolof, Manding, Bambara, Bisago, Añi, etcétera. A los recién llegados se les llamaba *bossales*; a los nacidos en América, *criollos*; a los que huían, *cimarrones*. Se organizaban en «naciones» o *cabildos* con sus reyes y gobiernos. De sus reuniones y bailes, cultos religiosos deformados, nacieron las *santarias*, los *candombles* y el *vodús*. En Brasil «la división de naciones aparecía en los diversos niveles institucionales; en el ejército, donde los soldados de color formaban cuatro batallones separados (minas, ardras, angolas y criollos), o en las cofradías religiosas católicas. En Bahía, por ejemplo, la cofradía de Nuestra Señora del Rosario no acogía más que angolas, mientras que los yorubas se agrupaban en una iglesia de la parte baja de la ciudad»[182]. En Haití, las diversas «naciones» se transformaron simbólicamente en dioses o «misterios»: así aparecen los dioses Congo Mayombé, Congo Mandragues, Ibo, Maki, etc., mezclados con la religión dahomeyana y subordinada a la cultura *fon*. En América Central existe una zona cultural afroamericana sumamente sincretizada. La

[181] Roger Bastide, *Las Américas negras*, Alianza Editorial, Madrid 1969, p. 13. Bibliografía de pp. 207ss.
[182] *Ibíd*., p. 15.

civilización yoruba triunfa en Cuba, en Trinidad y al noreste de Brasil; las culturas dahomeyana y fon se imponen en Haití y al norte de Brasil; los kromanti predominan en Jamaica, Barbados, Santa Lucía, etc.

En 1840 había en Cuba más negros que blancos, habiendo hoy sólo un 24 por ciento. En Haití (1950) son casi todos africanos o descendientes. En la República Dominicana hay un 68 por ciento de mulatos y un 19 por ciento de negros puros. En Puerto Rico hay un 23 por ciento de mulatos y un 4 por ciento de negros puros. En Panamá es igualmente mayoritaria la presencia de negros. En Brasil norte (Acre, Amazonas y Pará) hay más del 60 por ciento de negros; en el nordeste (de Maranhâo a Alagoas) un 48 por ciento; en el este (de Sergipe al Distrito Federal) un 46 por ciento. Sólo en el sur (de Sâo Paulo a Río Grande) hay un II por ciento de negros, mientras que en el centro oeste (Mato Groso y Goiaz) un 35 por ciento.

POBLACIÓN NEGRA Y MULATA EN AMÉRICA LATINA (1940)

	Negros	%	Mulatos	%
México	80.000	0,41	40.000	2,04
Antillas	5.500.000	39,29	3.000.000	21,43
Guatemala	4.011	0,12	2.000	0,06
Honduras Británica	15.000	25,55	20.000	34,03
Honduras	55.275	4,99	10.000	0,90
El Salvador	100	0,0001	100	0,0001
Nicaragua	90.000	6,52	40.000	2,88
Costa Rica	26.900	4,09	20.000	0,14
Colombia	405.076	4,50	2.205.382	24,32
Venezuela	100.000	2,79	1.000.000	27,93
Guayana Británica	100.000	29,30	80.000	23,44
» Holandesa	17.000	9,55	20.000	11,23
» Francesa	1.000	0,25	1.000	0,25
Ecuador	50.000	2,00	150.000	6,00
Perú	29.054	0,41	80.000	0,71
Bolivia	7.800	0,26	5.000	0,15
Brasil	5.789.924	14,00	8.276.321	20,01
Paraguay	5.000	0,52	5.000	0,52
Uruguay	10.000	0,46	50.000	2,30
Chile	1.000	0,02	3.000	0,006
Argentina	5.000	0,038	10.000	0,076

El cristianismo ha penetrado profundamente en la conciencia de los cultos negros, pero como elemento sincrético de sus antiguas tradiciones, ellas mismas muy deformadas (debido a la opresión que sufrían). Prácticamente fueron sus bailes, permitidos por sus dueños, el punto de apoyo de sus cultos y tradiciones. Así nacerá igualmente, por ejemplo en la *macumba* de Río de Janeiro (superposición *gêge Fon*, nagô *Yoruba*, musulmi *Islam*, bantú, cambocle *Indio* más elementos católicos), el espiritismo, culto sincrético sumamente rico en especial en las zonas rurales.

La cultura negra ha tenido igualmente una dimensión propiamente política. De las numerosas revueltas de esclavos (que se cuentan por centenares; solamente en Santo Domingo en los primeros años de siglo XVI las hubo en 1523, 1537, 1548, etc.) sólo la de Haití de la noche del 14 de agosto de 1791 se transformó en un triunfo político; comenzó con una ceremonia *vodú* presidida por Boukman en un claro del bosque Caimán y en medio de una gran tormenta. La negritud (análogamente al *indigenismo*) ha dado sus primeros pasos en América Latina a partir de una reflexión sobre el sentido del *vodú* mismo. Los intelectuales de las Antillas en especial siguen este camino, donde no se trata tanto de un «retorno a África» o a la cultura africana como del descubrimiento del honor de ser de color en la conservación de sus tradiciones culturales y en el descubrimiento de sus compromisos políticos. La Iglesia en América Latina poco ha hecho en pastoral *negra*.

*bb)*América Latina en el catolicismo norteamericano

Más de 15 millones de *chicanos* o *Mexican Americans*, a los que hay que sumar los *latinos* (puertorriqueños en primer lugar, pero después dominicanos, cubanos, y recientemente de prácticamente todos los países latinoamericanos), constituyen ya el 30 por ciento del catolicismo norteamericano (que desde 1973 escribe sus cartas pastorales de modo bilingüe: en inglés y castellano). En el año 2000, el 50 por ciento del catolicismo norteamericano será de origen latinoamericano (si se tiene en cuenta el aumento demográfico por natalidad e inmigración).

Desde 1945, fin de la Segunda Guerra Mundial, y en especial desde 1962, los *chicanos* toman conciencia de su situación: «I am Joaquín, / lost in a world of confusion, caught up in the whirl of a / gringo society , / confused by the rules, / scorned by attitudes, / suppressed by manipulatiorn»[183]. En el

[183] «Yo soy Joaquín, / perdido en un mundo de confusión, / enganchado en el remolino de una / sociedad gringa, / confundido por las reglas, / despreciado por las actitudes, / sofocado por manipulaciones, / y destrozado por la sociedad moderna» (poesía de


CRISTIANOS
por la gracia
de
DIOS;
@balleros
gracias
a nuestra
desendencia
ESPAÑOLA;
Nobles
Señores
de nuestros
antecesores
INDIOS;
MEXICANS by Pride and Tradition,
and AMERICANS by Destiny
Thus
WE are THE MEXICAN
AMERICANS
¡y no le pedimos NADA a NADIE!

mismo año del comienzo del Concilio Vaticano II, César Chávez, líder de la *United Farm Workers Organizing Committee* (UFWOC), comienza su actuación entre los trabajadores rurales de California. En 1963. Reiess López Tijeirina funda la *Alianza Federal de Mercedes* en Nuevo México. Se inicia así el enfrentamiento de los chicanos contra el poder económico establecido, y deben sufrir la represión policial, la cárcel y el asesinato de sus líderes. En 1965 se produce la «*long huelga*» en California, y se inicia en el valle de San Joaquín la dramática marcha de 300 millas desde Delano a Sacramento. Aparece, entre otros, Rodolfo *Corky* González con la *Denver' s Crusade for Justice*. En 1967 José Angel Gutiérrez con otros activistas funda el partido político *La Raza Unida*, en Texas, que moviliza además escuelas, barrios y universidades y crea la UMAS (*United Mexican American Students*). Las actuaciones crecen y se extienden. Por último, gracias al nombramiento del obispo auxiliar de San Antonio, monseñor Flores, los *chicanos* tienen el primer obispo de su raza (el 25 por ciento del catolicismo norteamericano tiene *un* obispo, y el 12 por ciento irlandés tiene más del 50 por ciento de dicho obispado). En 1971 se funda en San Antonio -desde donde escribimos estas líneas- el *Mexican American Cultural Center* donde se forman los apóstoles de este pueblo. Algo antes había surgido la agrupación de *Padres y Hermanas*, donde los sacerdotes y religiosas chicanos comienzan a unificar su pastoral. Se trata de una nación latinoamericana que va cobrando conciencia de su misión.

e)Apoyo a la reforma agraria

La cuestión de la «reforma agraria» tiene una gran importancia teológica e histórica en América Latina. No debe olvidarse que en la conquista las tierras se repartieron entre los conquistadores, y los indios fueron encomendados para trabajarla. Los propietarios de las tierras, terratenientes (los que «tienen» la tierra), constituyeron la oligarquía que ejerció el poder hasta 1929, fecha que, esquemáticamente, se podría indicar como origen de la burguesía industrial incipiente. Modificar la tenencia de las tierras es eliminar el poder de la clase oligárquica-agraria. Se trata de una cuestión política, económica, cultural y religiosa.

Rodolfo González, *I am Joaquín / Yo soy Joaquín*, Batam, Nueva York 1972, pp. 6-7). La obra de Armando B, Rendon, *Chicano Manifiesto. The history and aspirations of the second largest minority in America* (Mac Millan, Nueva York 1971), fue un momento importante en la toma de conciencia del *chicano*.

Tomaremos una fecha no demasiado lejana como punto de partida. En 1961 se supo que el padre Antonio Melo, de veintiocho años, al frente de dos mil campesinos ocupaba tierras, ayudado por estudiantes de la Universidad Católica en la región brasileña de Pernambuco, siguiendo en parte el ejemplo del líder Juliao. El Gobierno terminó por entregar las tierras a los ocupantes[184]. Dom Helder Camara, en ese entonces secretario del episcopado, firma como miembro de la comisión especial la aprobación del proyecto de reforma agraria que se discutirá en el Parlamento. El mismo cardenal de Sâo Paulo, C. C. de Vasconcelos Motta, propone a Goulart una reunión en el instituto católico *Frente Agrario* para estudiar la distribución de tierras a los que no las tienen. El episcopado en «Reforma agraria frente al comunismo»[185] muestra que la reforma es propuesta como dique frente al avance comunista (se trataría de un modo de adelantarse y plasmar un modo de propiedad generalizada pero no estatal). Se critica al mismo tiempo que al comunismo a las clases posesoras porque «sus abusos constituyen una actitud suicida».

Contra el cardenal Motta se levantan monseñor Geraldo de Proenc;a Sigaud, arzobispo de Diamantina (Minas Gerais), y monseñor Antonio de Castro Mayer, obispo de Campos (Río), declarando que «las expropiaciones de tierras son ilícitas». Al mismo tiempo, Dom Sigaud publicaba un «Catecismo anticomunista», en momentos en que el obispo de Santo André, monseñor Jorge Marcos de Oliviera, defendía a un grupo de huelguistas. El episcopado, el clero y el laicado, toda la Iglesia, irán adoptando actitudes diversas y hasta antagónicas ante esta cuestión que nos servirá de signo. Esto no obsta para que el obispado brasileño lance un mensaje el 3 de abril de 1963 sobre la necesidad de una triple reforma: agraria, fiscal y electoral, como aplicación de la encíclica *Pacem in terris*, documento firmado por los tres cardenales. El Nordeste había sufrido sequías espantosas en 1953, 1958...; el *sertâo* era abandonado por un número creciente de campesinos. En 1955 las *Ligas Camponesas* de Juliâo lanzaron la consigna «La tierra al campesino». El 70 por ciento de los habitantes son analfabetos en esta región con menos de 100 dólares de renta anual por persona.

La derecha católica, influenciada por la francesa (por los grupos «Verbe», «La cité catholique», etc.) se hace presente un poco en todas partes en América Latina. En México, la revista *Puño* del MURO (Movimiento Universitario de Renovadora Orientación), bajo la dirección doctrinaria de

[184] Cf. *ICI* 160 (1962), pp. 10-15.
[185] Cf. *Ecclesia*, 15 mayo 1963, pp. 16-18.

Víctor Manuel Sánchez, publicó un artículo ultraintegrista del padre Castellanos. Le respondió el padre Allaz OP, quien fue apoyado por el arzobispo de México, monseñor Miranda, y por la Orden Dominica. Todo esto en 1963. Aparecen en *El Día* (México) artículos de González Pedrero («Juan XXIII y Primo de Rivera») y otro de López Cámara, profesor de *Ciencias Políticas en la Universidad Autónoma («Las dos Iglesias»). Las* reacciones son favorables al padre Allaz. Por su parte, el padre Castellanos debe dejar el país, y monseñor Miranda prohíbe el MURO en los colegios religiosos (en 1964). Justamente reafirmando la posición del arzobispo, el «Comité de las organizaciones católicas» expide un comunicado donde, por primera vez, muestra el aspecto positivo a los ojos de los cristianos de la revolución de 1910) en reunión mantenida del 9 al 12 de octubre de 1964.

Mientras tanto, Brasil ha tenido su golpe militar. Monseñor Padim protesta de que se acuse a la AC de infiltración comunista; «en una época en que hasta al papa Juan XXIII se le ha llamado comunista, no podemos admirarnos de que fieles católicos, fieles a su jefe espiritual, reciban tal suerte». Sin embargo, en Belo Horizonte, numerosos católicos, rosario en mano, marchan públicamente oponiéndose a la reforma agraria; la marcha fue organizada por Lionel Brizzola; Acción Católica desaprueba esa manifestación.

Ya veremos cómo en Chile los cristianos han adoptado una actitud mucho más positiva, pero existe igualmente en ese país andino un grupo de laicos vinculados al fundado en Brasil, que se denomina *Fiducia*, que acusa a Frei de ser el Kenrensky chileno[186], porque propicia un sistema donde la propiedad privada será suprimida. De la misma manera la revista *Cruzada* (de la sociedad argentina defensa de la «Tradición, Familia y Propiedad», de origen brasileño y de propagación en Chile, como hemos dicho: *Fiducia*) lanza en 1965 una compaña contra la CGT: «Queremos saber -dicen- si son cristianos y anticomunistas o anticristianos y marxistas», ya que las reformas propuestas por la CGT coincidirían con el marxismo y al tocar la propiedad privada se opondrían al catolicismo ya la civilización occidental[187]. La revista *Mensaje* escribe que «hace pocos días leíamos en *El Mercurio* una inserción pagada del grupo *Fiducia* que contenía 860 firmas

[186] Véase la obra de Fabio da Silveira, *Frei, el Kerensky chileno*, Ed. Cruzada, Buenos Aires 1968; Plinio Correa de Oliveira, *Transfondo ideológico inadvertido y diálogo*, Ed. Cruzada, Buenos Aires 1966; ídem, *Revolución y contrarrevolución*, Ed. TPF, Buenos Aires 1970.

[187] Véase C. Beccar Varela (ed.) y otros, *El nacionalismo, una incógnita en constante evolución*, Ed. TPF, Buenos Aires 1970, en especial pp. 239-240.

de "campesinos y obreros de Curaví"». Se trata de una expresión de protesta contra «la reforma agraria que no es una ventaja para la clase obrera», y el origen de la cuestión se encontraba en que se había realizado la expropiación de un feudo perteneciente al presidente de *Fiducia*. El texto termina diciendo: «Pedimos que Nuestra Señora libre a Chile del socialismo, que es la muerte de la civilización cristiana»[188].

Querríamos ahora proponer algunas reflexiones, como un alto en el camino. No se puede decir, *indiscriminadamente*, que la Iglesia defiende la propiedad privada. Por ejemplo, la propiedad de un bien robado no puede ser defendida. ¿ Y la herencia de un bien robado? ¿Son hispánicas las tierras que por violencia armada -se preguntaban los teólogos salmanticenses del siglo XVI- se arrebataron a los indios americanos? Cuando el general Roca, en su expedición a la Pampa argentina en el siglo XIX, fue entregando a sus lugartenientes las tierras que iba expoliando a los indios, ¿poseen aquéllos realmente una propiedad con más derecho que los primitivos habitantes expulsados violentamente? Además, se piensa que hay un solo tipo de propiedad. En verdad, en la doctrina secular de la Iglesia, en las Escrituras, los Padres y la tradición, la propiedad es análoga: en primer lugar, se encuentra la tenencia o posesión común de la Humanidad sobre todas las criaturas[189]: va con respecto a terceros, que es derivada de la anterior por ser «distinción de las posesiones» comunes[190], de derecho natural secundario o que se denominaba tradicionalmente «derecho de gentes»: propiedad privada[191]. San Basilio de Cesarea, monje cenobítico, decía que «la comunidad de bienes (practicada por dichos monjes) es una norma de existencia más adecuada que la propiedad privada, y la sólo -agrega en su sentido fuerte el santo Padre- conforme a la naturaleza»[192].

Alguien puede hoy escandalizarse de tal texto, pero si adopta esa actitud manifiesta, al mismo tiempo, no conocer la «tradición» aunque crea inspirarse en ella. Pero esto no es todo, porque no toda propiedad privada es un derecho natural. En un primer sentido, la propiedad privada o privativa puede ser de una persona o un grupo (en este último caso, una

188 Número 187, marzo 1970, p. 100.
189 «Communis omnium possesio» (Tomás de Aquino, *ST*, I-II, q. 94, a. 5, ad. 3).
190 «Distinctio possessionum» (*ibíd*.).
191 Cf. Santiago Ramírez, *El derecho de gentes*, Studium, Madrid 1955, en especial p. 192. La escuela moral de Roma, cuyo vocabulario se deja ver en las encíclicas papales, ha olvidado la doctrina tomista del *ius gentium*, y se ha inspirado en las doctrinas modernas (cf. Ranúrez, pp. 189-190, nota 595).
192 Por ejemplo, San Basilio de Cesarea, *In Hexam, Hom*. VII *(Patr. Migne, Graeca*, XXIX, col. 147).

sociedad anónima, pero igualmente los miembros de un país que tienen propiedad exclusiva de los bienes del país privativa de los otros países). En un segundo sentido, la propiedad privada puede ser positiva. En el ejtfmplo dado arriba, los indios tenían propiedad privada del clan sobre sus tierras, mientras que los lugartenientes de Roca sólo tuvieron propiedad positiva («por modo de determinación positiva» de la voluntad del general invasor)[193]. Dos aclaraciones todavía. Es de propiedad natural un medio *necesario* para la vida humana (material, cultural, religiosa), es decir, hay derecho natural sobre los bienes de los que no puedo privarme; si esto ocurriera se frustraría mi ser humano. Sobre todos los demás bie-nes que no son estrictamente necesarios para mi perfección *no tengo derecho natural* sino sólo positivo. Es de la más antigua tradición cristiana, y ésta es la segunda aclaración, que «en caso de extrema necesidad todo es común»[194].

A partir de estos principios tradicionales en el catolicismo puede decirse lo siguiente: la propiedad privada no es ilegítima en principio (por naturaleza), pero puede serIo *de hecho*. Puede ser ilegítima la propiedad lograda por la violencia de las armas (en la conquista o posteriormente por parte de los ejércitos nacionales en contra del indio y en favor del oligarca), la comprada a demasiado poco precio, o con engaños. Aun en el caso de que sea legítima, no toda propiedad es de derecho natural, sino la *necesaria* para el pleno desenvolvimiento de la persona. No tiene entonces propiedad por derecho natural (sino sólo positivo) la *United Fruit* sobre sus tierras en Centroamérica; tampoco el terrateniente que vive en las grandes ciudades y que posee centenares de hectáreas que otros trabajan para él. Él posee por derecho *natural* lo que necesitaría para vivir honestamente él y su familia: *todo lo demás* lo tiene por derecho *positivo*. *Pero todo lo demás* es de derecho *natural* de los trabajadores de su campo, y que no tienen sin embargo sobre ello derecho *positivo*. Pero, además, en casi todas nuestras naciones latinoamericanas se encuentra «el caso de extrema necesidad, donde todo es común». Sobre estos principios tradicionales de teología escolástica cató1ica, comenzó en Chile una toma de conciencia sobre la «reforma agraria».

---

[193] «Per modum detenninationis» (Santo Tomás*, In X Ethic. Arist. ad Nicom. expositio*, L. V.lect 12, n. 1023).

[194] «In extrema necessitate omnia sunt communia» (véase la tesis defendida en la Gregoriana por Gilles Couvreur, *Les pauvres ont-ils des droits*? , Univ. Grego, Roma 1961) En Santo Tomás véase II-II, q. 66, a. 3, c.; *ibíd*., a. 7, c. Huguccio, en su *Summa ad pre. Decr*. (APP. 2, pp. 290-291) dice: «Iure naturali omnia sunt communia, id est tempore necessitatis indigentibus communicanda».

Pertenecen entonces a una etapa superada las reclamaciones del obispo cubano de Matanzas que se opuso en 1959 a la reforma agraria en Cuba[195], y las opiniones vertidas por el cardenal de Bogotá, monseñor Luis Concha, cuando se preguntaba en 1961: ¿Por qué hablar de una reforma agraria?[196] El episcopado chileno, guiado por la clarividente posición de monseñor Manuel Larraín, dictó una carta pastoral el 11 de marzo de 1962 sobre el hombre de campo chileno que sufre el yugo del liberalismo, por lo que la Iglesia se compromete a efectuar un plan de reforma de las tierras que pertenecen a la Iglesia[197]: «Por nuestra parte, conscientes, como somos, de la situación del campesinado, y deseosos de colaborar no sólo con la doctrina fundamental, sino además con el ejemplo de las realizaciones concretas, hemos acordado en la Asamblea Plenaria del presente año encomendar el estudio de una eventual colonización de las propiedades agrícolas que están en propiedad y libre uso de la Jerarquía»[198].

Monseñor Larraín había comenzado en 1961 una experiencia en la propiedad «Alto Las Cruces» de 342 hectáreas regadas, repartida en 12 familias; el cardenal de Santiago, Silva Henríquez, casi simultáneamente hacía lo propio con «Las Pataguas», de 1.213 hectáreas, a disposición de 80 familias[199]. Pronto se creó la INPROA (Instituto de Promoción Agraria), porque nada era dar las tierras sin educar cooperativamente a los agricultores, capitalizar la cooperativa, tecnificar la explotación, comercializar adecuadamente los productos. *Misereor* (Alemania) y la comunidad de Taizé posibilitaron la formación del capital inicial de INPROA. En 1965 los jesuitas chilenos ofrecen fincas de 1.128 y de 5.256 hectáreas al Instituto de Promoción Agraria. Cuando sube al gobierno la Democracia Cristiana, por el proyecto de reforma del artículo 10, inc. 10 de la Constitución, se piensa realizar una reforma agraria más a fondo. Lo cierto es que las tierras de la Iglesia son confiscadas para continuar la reforma comenzada[200]. Aún en 1997, el obispo de concepción, monseñor Sánchez Beiuiristain, al dejar su residencia da igualmente a la reforma agraria una finca de 2.700 hectáreas.

[195] Cf. *Mensaje* (Madrid), junio 1959, p. 3.
[196] *Rythme du Monde* (París) 4,1961, pp. 212-222.
[197] Cf. *Criterio*, 8 noviembre 1962, pp. 824-827; 22 noviembre 1962, pp. 866-870.
[198] *Ibíd*., p. 870. Sobre la reforma agraria véase Jacques Chonchol, «La reforma agraria», en *Mensaje* (Santiago) 123, pp. 563-571, gestor de la reforma agraria en la Iglesia, en la DC y en el gobierno de Allende.
[199] Cf. Guillermo Leuta, «Aspectos de la Iglesia chilena», en *Marcha* 9 (1968), pp. 80-85, notas 5- 7.
[200] En 1965 el cardenal había hablado de que «una reforma agraria justa es indispensable» (*Criterio*, 27 de enero de 1966, p. 71).

No sólo la Iglesia chilena ha dado su testimonio. El obispo de Maracaibo, monseñor Domingo Roa, defendió a los indios de la tribu Yupa, cuyo jefe, Abel Ramírez, fue asesinado el 21 de diciembre de 1961 por hombres pagados por los propietarios, diciendo: «Tienen derecho a poseer sus tierras». Nosotros diríamos: tienen derecho *natural*, pero en nombre del derecho *positivo* se los asesina. Los obispos Pineda, Valdivia, Ortiz y Coronado, de Huánuco, Huancayo y Huancavélica, en Perú, distribuyeron sus tierras eclesiales en 1962 entre los campesinos. Este hecho influirá notablemente en la «toma de las tierras» que se producirá en Perú y Bolivia. En junio del mismo año 62 los terratenientes acusan en Huancavélica a dos sacerdotes que trabajan entre indios, primero de robo y después de violar a menores; se los encarcela. Los obispos los defienden y muestran cómo son vulgares maledicencias para desautorizar sus trabajos sociales en favor del indio. *El Comercio* (diario de Lima) revelan la cuestión y los dos sacerdotes quedan en libertad, con gran escándalo de los propietarios.

En 1963 el obispo de Cuzco, monseñor Jurgens Byme, distribuye entre los campesinos las tierras de la Iglesia. Cuando comienzan las ocupaciones de tierras por parte de los campesinos, el padre Pardo, vicario general del obispado de Huacho, defiende la reforma agraria, y es violentamente criticado por el diario limeño *La Prensa*, del 20 de diciembre de 1963. Mientras tanto los indios siguen ocupando tierras en Cuzco y otras regiones. Belaúnde nada hace todavía. En 1964, en vista de los resultados, el obispo de Cuzco entrega las 15.000 últimas hectáreas de la archidiócesis a sus colonos. Cuando cae Belaúnde, en gran parte por la represión brutal contra los campesinos, y sube la Junta militar, un grupo de sacerdotes del ONIS envían una declaración al general Velasco Alvarado, presidente de la Junta, sobre la refoma agraria, el 20 de junio de 1969[201], donde se cita de *Gaudium et Spes*, n. 69, aquello de que «Dios ha destinado la tierra y todo cuanto ella contiene para uso de todo el género humano». Cuatro días más tarde, al anunciar el Presidente el decreto-Iey de reforma agraria, cita el documento de los sacerdotes del ONIS. Todavía en Perú, en 1970, se acusó en Cajatambo al cura del lugar, padre Neftalí Niceta, de sublevar a los campesinos. El padre se explica diciendo: «Soy hijo de campesinos. Conozco este sistema de opresión. Liberar a mi prójimo es parte de mi sacerdocio»[202].

En Ecuador la Iglesia se ha mostrado más bien indiferente a la reforma agraria, como lo manifiesta la carta pastoral del episcopado sobre el proble-

[201] Cf. *IL ¿PP?* .pp. 333-338.
[202]

ma agrario, en 1963[203]. Habrá que esperar hasta 1969, el 13 de marzo, para que monseñor Proaño, obispo de Riobamba, firmara un acuerdo con la CESA (Central Ecuatoriana de Servicios Agrícolas) entregando para la reforma la hacienda «Tepeyac» de 3.000 hectáreas, según un plan financiado por *Misereor* (de Alemania). El asesoramiento de CESA es apoyado por CEAS (Centro de Estudios y Acción Social) que tiene escuelas radiofónicas populares y un Instituto de Formación de Líderes Campesinos. Monseñor Proaño ha sufrido muchas oposiciones, si se tiene en cuenta que casi la tercera parte de las tierras ecuatorianas pertenecen a la Iglesia (diócesis, órdenes, congregaciones de tradicional raigambre colonial), pero aunque pierda los primeros puestos en la tierra asciende, en cambio, en los del Reino.

En Argentina, monseñor Iriarte y sus sacerdotes de Reconquista firmaron una declaración en defensa del hombre del campo, mostrando la penuria en la que se encuentra en campesino del nordeste, y en especial de los «hacheros» del Chaco santafesino. Monseñor Cafferata, de San Luis, después de una visita pastoral de 18 meses, indicaba que «los hombres del campo están impedidos para acceder a la propiedad (positiva) de la tierra que trabajan y no se interesan por nada... El liberalismo social y económico ha creado un orden injusto»[204]. Esto no impide que monseñor Buteler, arzobispo de Mendoza, celebre una misa para la asociación «Familia, Tradición y Propiedad» y los aliente en el sentido de ser los defensores de la tradición católica. O que en Colombia se entreguen tierras para la reforma agraria, 800 hectáreas, en 1967, poco antes de que sean expropiadas por el Gobierno (como le ocurrió a una congregación religiosa), o que el obispo de Honduras, Marcelo Gerin Boulax, hable de la invasión de tierras criticándola, por no ser el camino adecuado la ocupación violenta[205], olvidando, quizá, la violenta explotación de la opresión que se funda en una propiedad positiva, mientras que los explotados tienen, sobre las tierras que tratbajan, derecho natural, sobre todo en Honduras.

B)LOS MINISTERIOS EN LA HORA PRESENTE

*a)*Actitud de los obispos

La tarea del sociólogo, del historiador se hace más difícil cuando se trata de indicar el sentido de fenómenos recientes. Se corre el riesgo de

[203] *Anuario IB*, 23 abri11963, pp. 157-152.
[204] *Noticias Católicas* (Buenos Aires), 4 diciembre 1963.
[205] *Anuario IB*. marzo 1970, p. 10.

olvidar hechos importantes, dejar sin nombrar personas que han desempeñado funciones especiales. Solamente describiré aquí a algunos obispos, aquellos de los que el «mundo» habla -sea por noticias periodísticas, por sus libros, por sus pastorales. Sólo Dios sabe quiénes en verdad labran la Historia de la Salvación; cuántos serán los que en el humilde cargo de un lugar de frontera hacen avanzar el Reino más que los que «aparecen». De todas maneras, es necesario escribir la historia a partir de algunos. Por otra parte, sería muy conveniente poder indicar diversas actitudes en el ejercicio del episcopado.

En otro trabajo[206], estudiado la visión del obispo en el siglo XVI, siglo de gran renovación dentro de la cristiandad, en especial en España. Había un ideal del obispo: pobre (aunque no en Europa), que visitaba su diócesis, sabio, santo, y en América hispana igualmente misionero (manifestando un cierto paternalismo sobre el indio, al que se le quería incorporar a la cristiandad). En nuestro siglo XX, desde el Concilio Vaticano II y la Conferencia de Medellín, el ideal del obispo cambia aceleradamente. *Unos* guardan todavía el ideal de la cristiandad: obispo padre, que exige obediencia; que es doctor (en teología escolástica latina); que defiende ante todo las buenas relaciones con el Estado; que debe defender los derechos de la Iglesia en cuanto a la enseñanza, el Patronato, el divorcio, las buenas costumbres. Por lo general es canonista, piensa que el comunismo en lo opuesto al cristianismo (confundiendo éste con la civilizaci6n occidental y cristiana).

Muchos de los obispos latinoamericanos tienen esta actitud. Muy pocos son consecuentes teológicamente como monseñor Geraldo Sigaud, obispo de Diamantina, que defiende esta posición en sus actos y en sus escritos (aunque pueda igualmente denunciar las injusticias que se cometen, por ejemplo, con las torturas, como lo hizo en julio de 1970 en Roma)[207]. Muchos de estos obispos se han visto en graves conflictos con sus propios sacerdotes, tales como monseñor Buteler en Mendoza, Bolatti en Rosario, el cardenal Gaggiano en Buenos Aires, el cardenal Concha en Bogotá, el arzobispo Casariego en Guatemala, y muchos otros. *Otros*, en cambio, han adoptado una actitud que quiere desprenderse del ideal de cristiandad, y buscan nuevos caminos para una Iglesia más misionera, no tan a la defensiva y más atenta a comprender los cambios que se producen en el mundo. Con respecto a nuestra América Latina significa el descubrimiento del compromiso de la Iglesia en las estructuras políticas, económicas, cul-

[206] Véase mi obra sobre *Les éveques hispano-américains*. pp. 1-30. (*El episcopado hispanoamericano*. t. I, pp. 27-82)
[207] Cf. *ICI* 336 (1970), p. 18.

turales de nuestro continente subdesarrollado y oprimido, en la lucha de la liberación de un pueblo pobre. Estos obispos, así como Bartolomé de las Casas quería cumplir las *Leyes Nuevas*, intentan cumplir las constituciones y decretos del Concilio *Vaticano II* y las resoluciones de la *II Conferencia General* de Medellín.

Tienen además algunos documentos mayores de donde puede partir un nuevo ideal episcopal: el discurso de Pablo VI del 23 de noviembre de 1965 al episcopado latinoamericano, donde se lee que «no faltan todavía, desgraciadamente, los que permanecen cerrados al soplo renovador de los tiempos»[208], o «la Iglesia siempre se ha valido de sus bienes para la comunidad, y si no, se ha dejado sobrecargar en algunos lugares de bienes temporales improductivos, especialmente de tierras, que hoy ya no tienen la función de otro tiempo ya los cuales sería razonable dar un empleo mejor»[209]. En segundo lugar, del decreto «Christus Dominus» sobre los deberes pastorales de los obispos, donde se encarece que los obispos «respondan a las dificultades y problemas que más preocupan y angustian a los hombres... teniendo cuidado especial de los pobres y de los débiles, a los que el Señor les envió a evangelizar»[210], y que «abracen siempre con caridad especial a los sacerdotes... y por tanto estén siempre dispuestos a oírlos y, tratando confidencialmente con ellos, procuren promover la labor pastoral íntegra de toda la diócesis»[211].

En el importantísimo decreto «Ad Gentes» -ya que las misiones son *interiores* igualmente- se recuerda a los obispos que «la Iglesia peregrinante es *misionera* por su naturaleza, puesto que procede de la misión del Hijo y de la misión del Espíritu Santo[212], y «siendo así que esta misión continúa y desarrolla a lo largo de la historia la misión del mismo Cristo que fue enviado a evangelizar a los pobres, la Iglesia debe caminar...por el camino de la pobreza... Este deber que tiene que cumplir el orden de los obispos...es único e idéntico en todas las partes y en todas las condiciones»[213]. «Para conseguir este propósito es necesario que en cada gran territorio sociocultural (como América Latina, agregamos nosotros) se promueva la reflexión teológica...teniendo en cuenta la filosofía y la sabiduría de los pueblos»[214]. En América Latina, donde puede observarse genera-

[208] Concilio Vaticano II, Ed. Paulinas, supra, p. 626, 6.
[209] *Ibíd*., p. 628, 13.
[210] *Ibíd*., p. 337, 13.
[211] *Ibíd*., p. 339, 16.
[212] *Ibíd*., p. 248, 2.
[213] *Ibíd*., p. 252, 5-6.
[214] *Ibíd*., p. 273, 22.

lizadamente un cierto parcialismo en el ejercicio de la función episcopal (cada obispo es obispo en su diócesis, y que nadie le moleste en su manera de actuar), cabe recordar que «todos los obispos, como miembros del cuerpo episcopal, sucesores del colegio de los apóstoles, están consagrados no sólo para una diócesis, sino para la salvación de todo el mundo» 215: ésta es la fundamentación del CELAM, institución providencial en América Latina. y por último, en dicho Concilio, toda la constitución pastoral «Gaudium et Spes» sobre la Iglesia y el mundo de hoy, «sobre todo de los pobres y de toda clase de afligidos» [216].

Por su parte, el saludo de Pablo VI a la Conferencia General sobre «Presencia de la Iglesia en la actual transformación de América Latina», que en muy pocas diócesis ha sido estudiado de manera dialogante entre obispo, sacerdotes y laicos. Todo podría resumirse en aquello de que «crear un orden social justo, sin el cual la paz es ilusoria, es una tarea eminentemente cristiana. A nosotros, pastores de la Iglesia, nos corresponde educar las conciencias, inspirar, estimular y ayudar a orientar todas las iniciativas que contribuyen a la formación del hombre. Nos corresponde también denunciar todo aquello que, al ir contra la justicia, destruye la paz» [217]. Estos son los principios a partir de los cuales un historiador puede juzgar la acción de los obispos. Sólo tomaremos unos ejemplos de aquéllos, a partir de lo que nos es dable conocer, y que han abierto un camino de compromiso.

Sin lugar a dudas, hoy es *Brasil* quien cuenta con un grupo de obispos que han sabido dar un testimonio en la difícil hora que les toca vivir. Allí están Dom José Távora, de Aracaju; Waldir Calheiros, de Volta Redonda; Antonio Fragoso, de Crateus; Cándido Padim, de Lorena; Helder Câmara de Olinda y Recife; Jorge Marcos de Oliveira, de Santo André; Joâo da Mota e Alburquerque, de Sâo Luis do Maranhao; A velar Brandâo Vilela, de Teresina; José Pires, de Jofto Ressoa; Aloisio Lorscheider, de Santo Angelo; David Picâo, de Santos, y tantos otros. Entre todos se distingue el arzobispo de Recife, Dom Helder, de quien Amoroso Lima decía: «En la campaña (de difamación)... de la que es víctima entre nosotros (Dom Helder), veo una *señal* mucho mayor de su grandeza personal y de su destino que en el renombre internacional que actualmente ha conseguido» [218].

[215] *Ibíd*., p. 284, 38
[216] *Ibíd*., p. 147, 1.
[217] *Medellín*, supra, p. 79, 20.
[218] *Mensaje* (Santiago) n. 194, noviembre 1970, p. 536.

En efecto, Dom Helder ha sido marcado desde su niñez, desde su formación, desde sus primeros compromisos sacerdotales y aun posteriores, por una cierta vocación que, en su momento, se manifestó como la adecuada para ser *signo* de nuestro tiempo (*señal* dice Tristâo de Atayde). Su conducta se acerca a la praxis eclesial que los cristianos y el mundo exigen a la Iglesia latinoamericana: *compromiso profético* en favor de un pueblo oprimido que comienza un proceso de liberación. El mismo Helder tiene una poesía que dice: «Cuando era niño / ansiaba salir disparando / por las crestas de las montañas. / Cuando entre dos cimas / había una distancia, / ¿por qué no dar un salto / por encima del abismo? / Por la mano del ángel / a lo largo de la vida / todo esto acabó sucediendo, / exactamente así»[219]. «yo nací el 7 de febrero de 1909 -nos cuenta-, en una escuela primaria de Fortaleza, capital del Caeara. Mi madre fue maestra nacional»[220]. Vino entonces al mundo en una pobreza sencilla, en un medio educativo, en posición abierta al mundo (no es lo mismo ser maestra de un instituto religioso que de una escuela nacional).

Desde pequeño entró en el seminario. Su formación escolástica clásica no estaba abierta a la renovación teológica, incluso de esa época. Dom Helder no será un teólogo, será un pastor. «Me ordené el 15 de agosto de 1931. Tenía veintidós años y medio»[221]. Va a Fortaleza, la capital, ya poco se compromete con la *Legión de Octubre* movimiento de derecha, cooperativo, inspirado en el Salazar portugués. Por orden del obispo aceptó el cargo de secretario de Educación del movimiento en Ceará. Cuando en 1934 su arzobispo funda la «Liga Electoral», grupo de presión que promocionaba a los candidatos que aceptaban las exigencias de la Iglesia brasileña, Helder se transformó en un activísimo propagandista. Poco después fue nombrado secretario de Educación en el estado de Ceará. En relación con los pedagogos en el orden nacional, pasó después como experto del secretariado de Educación Federal en Río. Dom Helder, entonces, muy pronto, trabajó directamente en funciones políticas y administrativas puramente extraeclesiales. La relación Iglesia-mundo, en la línea del Concilio y Medellín, la experimentaba ya en su vida cotidiana desde 1933.

En 1936 llegaba a Río. «Allí tenía que vivir veintiocho años... Fui nombrado asistente técnico de la secretaría de Educación de la municipalidad de Río de Janeiro, capital del Brasil... Luego me llamaron a trabajar en el Instituto de Investigaciones para la Educación, al frente de un servicio

[219] José de Broucker, *Dom HeIder Câmara*, supra, p. 11.
[220] *Ibíd*., p. 13.
[221] *Ibíd*., p. 24.

técnico, para redactar los programas y también los test para los alumnos de las escuelas públicas de Río...cerca de 120.000 alumnos de las escuelas públicas de la ciudad...»[222]. Helder, en Río, tuvo el proyecto de fundar la primera Conferencia episcopal nacional, con un secretariado, expertos, documentarios, etc. En 1950, en un viaje a Roma, habló con monseñor Montini, secretario de Estado en el Vaticano, siendo él mismo nombrado primer secretario general hasta 1964. Fue propuesto por el cardenal Barros Camara como obispo auxiliar (1952) y después como arzobispo auxiliar. Fue el responsable de organizar el Congreso Eucarístico Internacional de Río y la I Conferencia General Episcopal Latinoamericana en 1955. El cardenal Gerlier, de Lyon, le dijo, en conversación personal: «¿Por qué no poner su capacidad al servicio de la solución del problema de las *favelas* ?»[223] A los ojos de la historia, este día fue uno de los más importantes de la Iglesia latinoamericana: un comprometido profeta europeo de las cuestiones sociales pasaba la antorcha a un hermano latinoamericano. «Fue, por tanto, él quien me lanzó en este sentido. Antes yo sentía el problema, pero sin estar metido en la refriega»[224].

Pero, tomada la vía de la protesta y el trabajo social, el diálogo con el cardenal de Río comenzó a enfriarse. Un día el mismo cardenal le pidió que se separaran. Era la época del Concilio, y después de pensar enviarlo a la diócesis de Sâo Luis de Maranhao se le nombró arzobispo de Olinda y Recife, en marzo de 1964, el mismo mes del golpe de Estado. «El 12 de abril tomaba yo posesión de la sede de Recife»[225].

La polifacética personalidad de Dom Helder es difícil de describir en pocas líneas. «La mirada de Dom Helder va más allá de los límites de su experiencia directa. Una mirada de poeta, de profeta, que lee los análisis de un padre Lebret con los ojos de un padre Teilhard y que traduce las encíclicas pontificias en la lengua de fuego del apóstol Santiago... Yo no soy un experto -nos dice- ni en economía, ni en sociología, ni en política. Yo soy un pastor que está ahí y que ve sufrir a su pueblo»[226].

Dom Helder no es un político, y ha rechazado en la profesión política las candidaturas de diputado y hasta vicepresidente de Brasil, pero tiene una visión y un compromiso profético-político. Su fe en perspectiva

---

[222] *Ibíd*., p. 28.
[223] *Ibíd*., p. 33.
[224] *Ibíd*.
[225] *Ibíd*., p. 36. Hemos copiado la parte del discurso en el punto a) de esta sec. II, del cap. IV.
[226] *Ibíd*., pp. 136-137.

política le impulsa a decir que «la revolución social que el mundo necesita no es un golpe armado -explica en Mar del Plata en 1966-, ni las guerrillas, ni la guerra. Es un cambio profundo y radical...que puede y debe ser ayudado por la Iglesia en América[227]. Pero la revolución no se hará ni por los estudiantes, ni por los sacerdotes, ni por los artistas, ni por los estudiantes, sino por las masas: ellas son las víctimas, las oprimidas»[228]. «Yo sueño en una integración (latinoamericana) que no acepte ni imperialismos externos (como en Mercado Común de América Central), ni imperialismos internos... Hay que tener por tanto mucho cuidado: integración latinoamericana, sí, pero sin mini-imperialismo, ni brasileño, ni argentino...»[229] Percibe claramente la cuestión imperialista: «Terminemos con la ilusión de que saldremos del subdesarrollo gracias a una ayuda que, como está comprobado, es falaz e incluso antiproductiva: pongámonos resueltamente al lado de los que exigen una reforma completa del comercio internacional. Terminemos con la falsa dicotomía capitalismo-comunismo, como si el hecho de no estar conformes con las soluciones capitalistas implicara una adhesión al comunismo, y como si criticar a los Estados Unidos fuera sinónimo de conformidad con Rusia o China Roja»[230]. Se defiende, cuando dice no ser un hombre politiquero («metido en política»): «¡Yo soy un hombre de Iglesia... Estoy persuadido de que la Iglesia tiene en América Latina la posibilidad de ayudar, de servir al pueblo... Porque en este país, hoy, en las condiciones actuales, un obispo tiene la posibilidad de decir lo que un estudiante, un trabajador, e incluso un profesor, un intelectual no podría decir»[231]. Función entonces profético-política.

Dom Helder no es un economista, pero comprende y predica que «el mundo subdesarrollado comprueba que su deseo de renovación profunda y rápida de las estructuras socio-económicas que lo mantienen en la miseria es combatido por uno de los dos bloques por ser subversivo y comunista (EE.UU) y es explotado por el otro, ávido siempre de nuevos satélites (Rusia)»[232].

Dom Helder no es un intelectual, pero les traza todo un programa, ya que a los estudiosos del seminario de Camaragibe les propone un «estudio

[227] Cit. *Ibíd*., p. 106.
[228] *Ibíd*., p. 131.
[229] *Ibíd*., pp. 142-143, Dom Helder comenta el mini-imperialismo de Brasil sobre Paraguay y Bolivia.
[230] Discurso en el Instituto de Investigaciones de la realidad brasileña, el 21 de junio de 1967 (*ibíd*., p. 93).
[231] *Ibíd*., p. 101.
[232] *Ibíd*., p. 139.

de ensayos de un socialismo nuevo»[233]. Yo creo que nosotros podríamos aprovecharnos del método marxista[234] de análisis, todavía hoy válido, y, dejando de lado la concepción materialista de la vida y de la historia, completar el análisis marxista con una verdadera visión cristiana»[235]. «¿Por qué no reconocer que no hay un tipo único de socialismo? ¿Por qué no pedir, para el cristianismo, la liberación de la palabra socialismo a la que no va siempre vinculada en materialismo?»[236] Esto es tanto más importante cuando se comprende que «América es la parte cristiana del mundo subdesarrollado»[237].

Dom Helder, el antiguo experto pedagógico, se pregunta: «¿Existe en la tierra otro pueblo en vía de alienación de una manera tan completa y en un dominio tan vital y sagrado como la educación?.. Jamás llegaremos a ser una civilización armoniosa y solidaria a costa de la aniquilación espiritual de un pueblo ante otro»[238], al referirse a las influencias y al control que en política escolar ejerce Estados Unidos sobre Brasil.

Pero Dom Helder, el pastor, confiesa que «creo que siempre se necesitarán sacerdotes ampliamente preparados, pero, que al mismo tiempo, para responder a las necesidades de las comunidades, tendremos que imponer las manos a hombres más sencillos que vayan saliendo de las comunidades de base. Yo no lo haré jamás sin la aprobación de Roma, aunque buscaré la manera de dar a entender que no hay otra solución»[239].

Dom Helder, el profeta de la no-violencia, lanzó un movimiento mundial en 1968, que debía comenzar el 2 de octubre, para despertar a las «minorías abrahamánicas», que «esperan contra toda esperanza», a fin de que por una «presión moral liberadora» puedan concienciarse los pueblos y las mismas oligarquías opresoras. Cuarenta y tres obispos brasileños apoyan de inmediato el movimiento. En 1969 se denominará «Acción, justicia y paz». El 21 de marzo de 1970 lanza con Ralph Abernathy la «Declaración de Recife» por la no-violencia y la lucha contra la injusticia.

233 *Ibíd*., p. 173.
234 Debió decir «dialéctico» y no «marxista» (Helder no es un filósofo y por eso puede aquí cometer una equivocación)
235 Conferencia dictada en Río el 19 de junio de 1967 (*ibíd*., p. 148).
236 Discurso de la inauguración del Instituto de Teología de Recife, el 7 de marzo de 1968 (*ibíd*., p. 152).
237 Discurso sobre «Ciencia y fe en el siglo XX», en la Escuela Politécnica de Campina Grande, el 17 de diciembre de 1966 (*ibíd*., p. 153).
238 Discurso en el Instituto de Investigaciones de la realidad brasileña, el21 de junio de 1967 (*ibíd*., p. 93).
239 *Ibíd*., p. 172.

Poco después es propuesto para el premio Nobel de la Paz, que sin embargo no le fue concedido en esta ocasión.

Toda su personalidad queda bien reflejada en esta frase: «Yo acuso a los verdaderos promotores de violencia, a todos los que de derecha a izquierda hieren la justicia e impiden la paz... Personalmente, yo prefiero mil veces ser matado que matar»[240].

Dom Helder no está solo. En una misa pedida por los militares en recuerdo de la Segunda Guerra Mundial, el 8 de mayo de 1968, Dom Edmilson da Cruz, obispo auxiliar de Sâo Luis do Maranhao, predicó diciendo: «¿Hay libertad en Brasil? Si la hay, ¿por qué no se permite efectuar manifestaciones pacíficas?» Los militares se retiraron de inmediato. El arzobispo da Mota e Alburquerque declaró después: «La Iglesia en el Brasil, en la hora presente, vive profundamente su *misión profética* al denunciar el error y anunciar la verdad»[241].*Vozes*, la revista cató1ica, deja de aparecer el 3 de septiembre de 1969, en medio de persecuciones y por delatar las torturas que se vienen aplicando desde 1968. Por los mismos motivos monseñor Calheiros es encarcelado con once de sus sacerdotes, acusado de subversión, por haber dado a conocer una carta pastoral denunciando las torturas. Días después fue puesto en libertad. El cardenal Rossi declara que «preferimos hombres que afronten dificultades que significan riesgo y no aquellos que se refugian en una actitud de indiferencia criminal. El cardenal Barros Camara denuncia igualmente la «guerra lanzada contra la Iglesia», ya en 1970, y ahora el mismo monseñor Sigaud, que había defendido la revolución en su momento, delata el 6 de octubre de 1970, las frecuentes torturas. En momentos difíciles, entonces, el episcopado en su conjunto manifiesta unidad, aunque haya dentro de él posiciones muy encontradas.

Desde el siglo XIX el episcopado *chileno* ha sido un cuerpo de los más homogéneos de América. Con grandes obispos en la vanguardia social y eclesial, Chile dio a América Latina uno de sus mejores propulsores: el fallecido obispo de Talca don Manuel Larraín, que nos dejará en un inesperado accidente de automóvil e122 de junio de 1966. Don Manuel (1900-1966), junto con el padre Alberto Hurtado (1901-1952), reflejan toda la época

---

[240] Conferencia dada en París el 25 de abril de 1968 (cf. *ICI*, 15 mayo 1968). Véase igualmente el tema en José Cayuela, *Helder Câmara, Brasil ¿un Vietnam católico?*, Ed. Pomaire, Barcelona 1969.

[241] *ICI* 315 (1968). En esos días el padre Arrupe, general de los jesuitas, en reunión del 6-14 de mayo de 1968, decide que en Brasil los jesuitas dejarán tareas educativas para ser agentes de integración y acción social.

alentada por el ideal de una nueva cristiandad, bajo el signo de la Acción Católica y de la Democracia Cristiana. Don Manuel estudió en la Universidad Católica, en la Facultad de Derecho. A los veinte años comenzó sus estudios en el seminario y después fue enviado a la Gregoriana de Roma, donde alcanzó el doctorado en teología. Fue profesor y director del Instituto de Teología de Santiago. En 1938 se le nombró obispo de Talca, siendo hasta 1962 asesor nacional de la AC. Fundador, por haberlo ideado y propugnado, del CELAM, murió siendo su presidente. Persona de fino trato, teólogo de su época, tenía una visión de la Iglesia latinoamericana como nadie en su momento. De gran influencia sobre Roma y el nuncio, logró que en el episcopado no hubiera casi ningún obispo de una actitud que mostrara una división interna. Sin embargo, nunca llegó a cardenal... Por su parte, el cardenal salesiano Raúl Silva Henríquez es igualmente un ejemplo en su función. Comenzó en su jurisdicción la reforma agraria, se declaró ante las cuestiones más difíciles, se adelantó a saludar el primero al presidente socialista Allende. Se podrían nombrar otros obispos chilenos, como Manuel Sánchez Beguiristain, de Concepción; CarJos González Cruchaga, de Talca, antiguo director espiritual del seminario de Santiago, y tantos otros.

En *Argentina* la situación es mucho más compleja. Grandes sacerdotes parecerían apagar su personalidad al incorporarse al cuerpo episcopal. Por una parte, se encuentra el cardenal Caggiano, que como se ha dicho más arriba, refleja al prelado de una época: fundador de Acción Católica, intermediario entre la CGT y el Gobierno en distintos momentos, defensor de la enseñanza libre[242], de la propiedad privada[243]; pudo alentar a los policías, en la misa celebratoria de la fundación de la Policía Federal en 1970, en el cumplimiento de su deber de defensa de nuestra civilización y dique contra la subversión. Por su parte, un Ildefonso Sansierra, de San Juan, ha afrontado una grave crisis de la Universidad Católica y en su clero; monseñor Buteler, de la archidiócesis de Mendoza, deberá enfrentarse también a la primera grave crisis sacerdotal de América; monseñor Vicentín, de Corrientes, la tendrá igualmente, hasta llegar a la excomunión del padre Marturet; monseñor Guillermo Bolatti deberá afrontar la crisis de veintisiete sacerdotes en Rosario.

Por el contrario, monseñor Juan Iriarte, de Reconquista, comenzaba desde antes del Concilio una renovación de su diócesis; monseñor Alberto

[242] *Consudec*, 20 de marzo de 1964.
[243] Cf. *AC* (Buenos Aires) junio 1965, pp. 187-194, en declaraciones del 1de mayo, «Fiesta del Trabajo».

Devoto, de Goya, se adhería el primero al «esquema XIV», en el que se comprometía a la pobreza y sencillez de vida episcopal, y ha comentado después la «Declaración de los obispos del Tercer Mundo», además de asumir claras posturas en lo social. Monseñor Angelelli, de la Rioja, llega a declarar que «estamos cansados de escuchar que toda tentativa de arrancar al pueblo de situaciones inhumantes es una exclusividad de la izquierda y de la subversión» -en 1970-. Su pastoral sobre la situación de la provincia de la Rioja será necesario no olvidarla por mucho tiempo[244]. Tampoco debemos olvidar al obispo de Neuquén, Jaime de Nevares, por su actuación en las obras de Chocón-Río Colorado; a monseñor Carlos Cafferata, de San Luis, por su valentía ante el gobernador de su provincia y su posición pastoral ante los pobres; a monseñor Italo Di Stéfano, de Presidente Roque Sáenz Peña, ni al ex presidente del Departamento de Pastoral del CELAM, arzobispo de Santa Fe, monseñor Vicente Zazpe, por su pastoral social a comienzos del año 1971. Cabe recordar al ex obispo de Avellaneda, monseñor Podestá; a monseñor Brasca, de Rafaela, a monseñor Quarracino, de Nueve de Julio, etc[245] .

Para no alargar en demasía nuestra exposición, iremos indicando algunos de los obispos que han protagonizado en los últimos años hechos sobresalientes en la historia de la Iglesia.

En *México*, además del cardenal de México, Miguel Darío Miranda y Gómez, de tantas actuaciones en los últimos tiempos, cabe destacar a monseñor Sergio Méndez Arceo, obispo de Cuernavaca. Dom Sergio defendió en 1938 una tesis en la Gregoriana de Roma -que yo he debido consultar para defender la mía en 1967-, sobre los obispos americanos en el siglo XVI. Profesor en el seminario de México, de formación tradicional, no hubiera parecido la persona de profética renovación. El secreto de su acción pastoral ha sido ser dúctil a la historia...contemporánea, no la de los libros sino la historia de la salvación como acontecer. Dom Sergio no tiene prejuicios sobre la realidad: la deja hablar, expresarse; sabe esperar para que muestre sus frutos. Por ello, su Misa «Mariachis», la renovación de su catedral, el que haya permitido crecer y después defender valientemente al convento benedictino de Dom Lemercier, y al CIDOC de monseñor Ivan Illich, todo ello es fruto no de un cálculo *a priori*, ni de una idelogía teológica... sino de un saber acoger lo que la historia le pone a su disposición.

---

[244] Cf. *Criterio*, 26 febrero 1970, p. 111.

[245] «La fidelidad del obispo al mensaje cristiano no radica precisamente en la fe personal del obispo». (Declaración publicada en *Crónica* [Buenos Aires], 6 -1-1971, p. 5.)

Dom Sergio es un profeta porque es un buen historiador, pero no de los que se quedan en el pasado por el pasado, sino en el pasado por el futuro, futuro que Dom Sergio anuncia porque es veraz, porque dice lo que piensa y piensa bien.

Por su parte, en *Santo Domingo*, el episcopado supo resistir la difícil situación de la isla. Las claras posiciones de monseñor Octavio Beras, arzobispo de Santo Domingo; la primera carta pastoral de monseñor Roque Adames, de Santiago de Caballeros, donde en 1966 decía que «el número de desocupados es grave e impresionante. El hambre es el pan cotidiano de muchos y la angustia el patrimonio permanente de todos. Cerca de 30.000 niños están sin escuelas»[246]. Monseñor Polanco Brito, administrador apostólico, criticado por unos como comunista, presionado por la reacción, era anunciado por el nuncio como futuro arzobispo titular en 1970.

En *Puerto Rico* no puede dejarse de nombrar a monseñor Antulio Parrilla Bonilla, obispo sin diócesis territorial, el que en marzo de 1969 decía que la Iglesia debía «liquidar latifundios instaurando programas no paternalistas de promoción social como medio para ello y aparecer como Iglesia pobre, para los pobres de Yahvé. Las riquezas de la Iglesia cristiana son una piedra de escándalo tanto para ricos como para pobres. Tenemos que desvestirnos del poder, o de la apariencia de él, de los lujos y de los triunfalismos que todavía queden. Tenemos que aparecer como Iglesia pobre, humilde e indefensa»[247]. De él hemos hablado en otras partes de este capítulo. Cabe destacar que monseñor Aponte es el primer arzobispo autóctono de San Juan.

En *Panamá*, monseñor Marcos McGrath, obispo de Santiago de Veraguas, antiguo director del seminario de Santiago de Chile, ha impulsado muchas obras latinoamericanas y se encuentra directamente relacionado con el documento de Buga sobre las universidades. Obispo joven, dinámico, que en su momento propuso el tema de la teología de la violencia y la revolución, fue vicepresidente del CELAM, y le cupo valiente actitud en el martirio del padre Héctor Gallego.

En *Colombia*, uno de los episcopados latinoamericanos más tradicionales, se destacan posiciones a veces encontradas. Desde el cardenal Luis Concha, ,arzobispo de Bogotá, que tuvo directa relación en la cuestión Camilo Torres, se podría pasar a un monseñor Tulio Botero Salazar, arzobispo de Medellín, que en 1962 abandonaba su palacio arzobispal para habitar un barrio obrero (y que declaraba en su momento: «nada más pro-

[246] *ICI* 269 (1966), p. 11.
[247] *IL ¿PP?*, p. 346.

fundamente revolucionario que el Evangelio»)[248], hasta monseñor Gerardo Valencia (muerto en 1971 en un accidente), de Buenaventura, que firmó con numerosos sacerdotes las conclusiones del II Encuentro del grupo sacerdotal de Golconda. Colombia sufre verdaderos dolores de parto.

En *Ecuador* cabe destacarse al antiguo presidente del Departamento de Pastoral del CELAM y obispo de Riobamba, monseñor Leónidas Proaño Villalba, que además de la reforma agraria ha comenzado una reforma pastoral. El «Plan pastoral de Riobamba» contempla la transformación de las parroquias en diaconías; desde junio de 1969 se constituyen los sectores parroquiales (1970-1980); los sacerdotes en equipo trabajarán en diversos oficios y recibirán donaciones voluntarias de los fieles. Las celebraciones sacramentales serán por agrupaciones (no individuales). En 1980-1990 desaparecerán los sectores parroquiales que se transformarán en diaconías. En el mundo rural actuarán apóstoles itinerantes. Se ha construido un «Hogar de la Santa Cruz» para permitir reunirse, estudiar, discutir, orar. En enero de 1970 se propone a los sacerdotes dejar sus parroquias y formar comunidades, trabajar entre los vecinos, dividiéndose efectivamente las parroquias en sectores. La experiencia sólo ha comenzado.

En *Perú*, el cardenal-arzobispo de Lima, Juan Landázuri Ricketts, ha mantenido siempre posiciones de apóstol cristiano, desde su actuación en la II Conferencia General de Medellín hasta el hecho de dejar su palacio arzobispal y trasladarse a una humilde casa en un barrio popular de Vitoria. Por su parte, el obispo de Cajamarca, monseñor Dammert Bellido, conocido por sus estudios de derecho canónico para el hombre de la Sierra, admira con sus actitudes. Ya en 1963, en una carta pastoral, agradece el obispo la donación del Gobierno de un millón de soles para restaurar la catedral colonial, pero los dona para arreglar la prisión, canalizar el río San Lucas, arreglar el nuevo hospital y modernizar el antiguo. El templo puede esperar, pero los pobres no.

En *Bolivia*, los obispos han ido adoptando cada vez más actitudes claramente proféticas. El arzobispo de La Paz, monseñor Jorge Manrique, ya en 1965 había elevado, junto con sacerdotes y laicos, una petición al presidente Barrientos, el 5 de octubre, para que se contemplara la suerte miserable del minero. El mismo arzobispo, en 1968, condena a los que piensan quitar a los sindicalistas el derecho de huelga, porque el ministro de Educación había dejado sin empleo a todos los maestros que hacían huelga en las escuelas nacionales. El cardenal José Maure, de Sucre, lo apoya y eleva

[248] *ICI* 17l (1962), p. 10.

igualmente la queja al presidente. Otro signo indicativo: en 1970 el secretariado de estudios sociales del episcopado boliviano aprueba las medidas tendentes a la nacionalización de la *Bolivian Gulf Petroleum Company*. Monseñor Armando Gutiérrez Granier, obispo de Cochabamba, aunque no aprueba las guerrillas, en su carta pastoral del 3 de agosto de 1967, no por ello deja de hacer notar las causas que las producen: «Nuestro pueblo vive en la miseria, con salarios insuficientes para subvenir a las necesidades humanas...»

En *Paraguay*, después de largos años de comprometedor silencio, se ha dejado oír una voz de protesta. Entre todos sobresale monseñor Felipe Benítez Á valos, obispo de Villarrica, pero el mismo obispo de Coronel Oviedo, monseñor Gerolamo Pechillo llega a decir que «la Iglesia no puede callarse ante la violación continua de los derechos del hombre» -véase que no se dice «derechos de la Iglesia»-, «se prohíbe a los sacerdotes y religiosos de trabajar para ayudar la miseria de la población, para cumplir la misión de la Iglesia, acusándola de comunista»[249].

No queremos dejar de nombrar en *Uruguay* a monseñor Carlos Parteli, arzobispo coadjutor de Montevideo, y en *Venezuela* a monseñor Luis Henríquez Jiménez, auxiliar de Caracas, prelados de amplia influencia en sus medios[250].

Como conclusión podría decirse que, como en el siglo XVI y como en la época de la independencia, hubo obispos contra las *Leyes Nuevas,* regalistas en el siglo XIX y ahora, en el XX, opuestos a las reformas que proponen el Concilio y Medellín. Oposición existencial, por las conductas más que por las palabras o la teoría. Y así como antes hubo los que apoyaron las *Leyes Nuevas* en defensa del indio, o fueron más americanos que regalistas, así hoy hay obispos no sólo que se inspiran en el Concilio o en Medellín, sino que van más allá, que los hacen posibles, que crean proféticamente una imagen de la Iglesia misionera, la que traspone los estrechos límites de la cristiandad y extiende la frontera a todos los hombres de buena voluntad, sean liberales o comunistas, sean anticristianos o ateos, porque todo obispo debería poder decir que «mi puerta y mi corazón estarán abiertos a todos, absolutamente a todos: Cristo murió por todos los hombres; a nadie debo excluir del diálogo fraterno»[251].

---

[249] *ICI* 358 (1970).
[250] Véase de este último: «¿Iglesia de pueblo o secta de escogidos?», en *Ecclesia*, 14 febrero 1970, pp. 15-17.
[251] Dom Helder Câmara, discurso de toma de posesión de su archidiócesis, el 12 de abril de 1964.

*b)*Actitud de los sacerdotes

Ninguna institución eclesial recibe tan frontalmente como el presbiterado el choque de la crisis de crecimiento que sufre la Iglesia. Los sacerdotes, en especial cuando «están comprometidos en los puntos claves de la presente situación de cambio»[252], deben vivir la doble pertenencia: hombres de Iglesia y, como misioneros, hombres del mundo. Tradicionalmente el sacerdote era sólo «hombre de Iglesia», según el esquema del seminario y el presbiterado de Trento: tenía en la sociedad tipo cristiandad el «oficio» temporal (como otros el de militar, político, médico, orfebre o campesino) de «cura» (*cura animarum*). El derrumbe de la cristiandad viene a situar socioculturalmente al sacerdote en otra posición. En la comunidad de creyentes es el pastor, profeta y sacerdote, pero en la vida cotidiana de un mundo no ya en sistema de cristiandad es un cristiano más, como Pedro, Pablo o los primeros apóstoles en el Imperio. Es entonces la institución que de manera más directa y difícil[253] sobrelleva el peso de «la renovación de la Iglesia»[254]. El «clero» es una clase social dentro de la cristiandad. Lo que contemplamos es la desaparición de una «clase social clerical», no así de la función eclesial del presbiterado, que se adapta para cumplir más estrictamente una función dentro de la comunidad cristiana (como pastor y sacerdote) y fuera de ella (especialmente como profeta). En América Latina esa función profética concuerda con el Concilio cuando dice que «los presbíteros tienen encomendados en sí, de una manera especial, a los pobres y a los más débiles, a quienes el Señor se presenta asociado (cf. Mt 25,34-35) y cuya evangelización se da como prueba de la obra mesiánica (cf. Lc 4,18)»[255].

Medellín nos toca mucho más de cerca, porque indica aspectos negativos y positivos propios del sacerdote latinoamericano, cuyo punto central es la «discusión moderna sobre el papel y la figura del sacerdote en la sociedad» latinoamericana[256]. En la situación presente, «el mundo latinoamericano se encuentra empeñado en un gigantesco esfuerzo por acelerar

[252] *Medellín*, 11. Sacerdotes, n. 2, p. 175.
[253] En el decreto *Presbyterorum ordinis* del Concilio Vaticano II, llama la atención la frecuencia de la palabra *difícil*: «más difícil cada día» (n. 1); «difícil» (n. 4), «las dificultades en que se ven los presbíteros» (n. 22), y en relación con la particularidad concreta de «estos tiempos» (n. 7), «en las actuales circunstancias del mundo» (n. 4), «en el mundo moderno» (n. 14).
[254] Al comienzo del decreto *Presby. ord.*, n. 1, p. 374.
[255] *Ibíd.*, n. 6, p. 383.
[256] *Medellín*, 11. Sacerdotes, n. 9b, p. 179.

el proceso de desarrollo en el continente... Esto exige en todo sacerdote una especial solidaridad de servicio humano, que se exprese en una viva dimensión misionera, que le haga poner sus preocupaciones ministeriales al servicio del mundo con su grandioso devenir y con sus humillantes pecados... En esta tarea corresponde al sacerdote un papel específico e indispensable»[257]. La II Conferencia General asigna al sacerdote una función *indirecta*, según el ideal de la AC y de la teología de la cristiandad modificada a medias (la «nueva cristiandad»): «para promover el desarrollo integral del hombre formará a los laicos y los animará a participar activamente...; al sacerdote como tal no le incumbe *directamente* la decisión, ni el liderazgo, ni tampoco la estructuración de soluciones»[258]. Esta teología imposibilita al sacerdote el irrumpir de manera directa, proféticamente, en la historia. La «mediación» del laico es necesaria porque se considera todavía al sacerdote como «hombre de Iglesia», como «clase social», como clero en la cristiandad (¿cómo el médico hará de zapatero?, ¿cómo el clérigo hará de obrero o contable?). En la situación presente de la Iglesia latinoamericana se diría que el orden presbiteral, en especial los más «jóvenes»[259], es decir, los que pueden convertirse todavía (porque en muchos casos, muy frecuentes y mayoritarios, es ya tarde), buscan un camino en el *espíritu* del Concilio Vaticano II y de Medellín, pero, para cumplirlo, se ven obligados, por lo menos en nuestro horizonte sociocultural latinoamericano, a ir más allá de la *letra* (y de la teología) de esos documentos. El ver los hechos tal como nos los manifiesta la Historia de la Salvación, como acontecer concreto y real del pueblo de Dios, nos ayudará a replantear la cuestión del presbiterado.

Se habla frecuentemente de una Iglesia «rebelde». El secretario general del CELAM, monseñor Pironio, dice: «No hablaría tanto de sacerdotes rebeldes como de sacerdotes impacientes, que tienen todo su valor, su autenticidad» -en marzo de 1969-[260]. En verdad no es ni siquiera impaciencia, sino un irse abriendo a nuevas experiencias de donde surgirá la manera sacerdotal no clerical de vivir el presbiterado católico en América Latina. La institución no debe ahogar a la profecía, porque entonces srá una estructura esclerosada. Es interesante indicar que la OCSHA (organismo español de colaboración) ha enviado, desde 1959 a 1965, 1.016 sacerdotes españoles a América Latina. Pero -y es un signo alentador para la Iglesia

[257] *Ibíd*., alterando el orden de las proposiciones, n. 17, pp. 182-183.
[258] *Ibíd*., n. 19, p. 183.
[259] *Ibíd*., n. 1, p. 175.
[260] *ICI* 336 (1969). Cf. Ivan Illich, «Metamorphose du clerc», en *Esprit* 10 (1967).

española- estos sacerdotes, en actitud totalmente opuesta a la del sacerdote español tradicional que venía a América Latina, han ocupado los puestos de vanguardia, se han hecho encarcelar, torturar, expulsar. Es un testimonio del cambio de época.

*aa)*Los «Sacerdotes para el Tercer Mundo»

El país latinoamericano donde la cuestión sacerdotal ha cobrado mayor importancia es *Argentina*. Se trata del encuentro de dos coordenadas: la alta formación cultural del clero y la poca orientación pastoral emanada de los pastores, cuando no del enfrentamiento abierto por falta de diálogo. En Brasil, los enfrentamientos, salvo excepciones, son con el Gobierno; en Argentina, en gran parte, con la misma jerarquía. Esto confirma lo dicho en el apartado anterior[261]. De todas maneras, el interés de la experiencia sacerdotal argentina es que «su proceso no respondió a esquemas teóricos y preestablecidos, sino a la repercusión y vivencias de Dios en los sacerdotes»[262]: 1a praxis, la existencia cristiana va indicando el camino a la reflexión (la inversión de los factores ha hecho mucho mal a la Iglesia y la teología). El punto de partida de la toma de conciencia sacerdotal puede situarse en el 28 de junio de 1965, cuando ochenta sacerdotes de Buenos Aires y alrededores, junto con monseñor Podestá, de Avellaneda, y Antonio Quarracino, de 9 de Julio, se reunieron para preguntarse, a la luz del nuevo espíritu que se dejaba ya sentir desde el Concilio: ¿Qué es Dios para nosotros? ¿Qué somos en la Iglesia? ¿Qué somos en el mundo? El documento es sumamente valioso como elemento latinoamericano para una teología del sacerdocio[263]. La experiencia de Dios es dinámica, concreta, histórica: «Dios es vida: esta realidad debe orientar nuestro propio compromiso con la creación...por el encuentro directo y comprometido con los hombres, sean o no cristianos»[264].

En la Iglesia el sacerdote siente «casi unánimemente la impresión de *orfandad* y carencia de respaldo en la reflexión y acción pastoral. Consecuentemente se experimenta una gran sensación de *soledad*»[265]. Junto con

[261] La publicación sobre *Polémica en la Iglesia*, supra, está encabezada por el texto de San Pablo 1 Cor 11,18-19: «He oído decir que hay divisiones entre vosotros...».
[262] «Principales coincidencias de la reunión de Quilmes», en *IL ¿PP?* .28 junio 1968, p. 98.
[263] *Ibíd*., pp. 98-103. Este documento fue seriamente censurado por el cardenal Caggiano.
[264] *Ibíd*., p. 99. En Medellín se hablará de una relación «indirecta».
[265] *Ibíd*., p. 99.

esto se preguntan: «¿El celibato es signo o no? ¿Cuáles son los fundamentos bíblicos, teológicos e históricos que lo justifican?»[266] En el mundo el sacerdote «descubre valores tales como...el cosmos, la técnica, la fraternidad universal, el matrimonio, la mujer, el trabajo, la socialización...»[267]. Pero el sacerdote no puede vivir en función misionera, por la «teología tradicional que no valora el mundo...; por la formación y estilo de vida burguesa del seminario...; por la imposibilidad de vivir la vida común de toda la gente»[268]. En la solución de todos estos interrogantes avanzarán los sacerdotes en la praxis histórica, esperando que los teólogos descubran el sentido *explícito*, para lo que es necesario antes que el historiador describa los acontecimientos ocurridos.

Parecería que, a veces, son los conflictos los que permiten esclarecer los espíritus y tomar decisiones. El primero de ellos, todavía dentro del marco tradicional, se produjo en Córdoba. En primer lugar, el padre Milán Viscovich defendió el «plan de lucha» de la CGT, para después sumarse a esto tres artículos de los padres Vandagna, Dellaferra y el mismo Viscovich sobre la cuestión de la enseñanza privada. El obispo monseñor Filemón Castellanos no admite los términos de las actuaciones. Entran en la discusión veintiocho sacerdotes, el seminario se ve igualmente envuelto en la cuestión. Estamos en mayo de 1964, y gracias a las mediaciones de monseñor Angelelli la disputa se aquieta. Pero el primer conflicto de magnitud que registra la historia latinoamericana es el que se produjo en Mendoza, desde comienzos de 1965. Un grupo de jóvenes sacerdotes, incluyendo el director del seminario archidiocesano, en número de 27, elevan un manifiesto que, enviado al nuncio el4 de agosto, pasa después en noviembre al Vaticano: «A largo tiempo de iniciado el Concilio sentimos necesidad de descargar nuestras conciencias: en Mendoza no se vive el espíritu conciliar...»[269]. El arzobispo no posibilita el diálogo: monseñor Buteler dice: «El Papa me puso esta cruz pectoral en el pecho y nadie me la quitará»[270]. Aparece una pastoral para aplicar el Concilio en la archidiócesis. Entonces comienza una «huelga de brazos caídos» del grupo de sacerdotes, porque, dicen, la pastoral no indica una conversión conciliar. La cuestión se agrava porque es nombrado mientras tanto un

[266] *Ibíd*., p. 100.
[267] *Ibíd*., p. 101. Difícilmente podría reunirse en tan pocas palabras la cuestión sacerdotal en América Latina.
[268] *Ibíd*., p. 102.
[269] Los católicos posconciliares, p. 159.
[270] *Ibíd*., p. 160.

administrador apostólico. El 21 de enero, la Comisión especial del episcopado argentino emite un comunicado: «Interpretando el pensamiento y voluntad del episcopado argentino deploramos la conducta de estos sacerdotes»[271]. Los sacerdotes apelan a la Santa Sede, declarando públicamente que la Comisión del episcopado no los ha escuchado, lo que se acostumbra a hacer «aun con los peores criminales»[272]. El conflicto se diluye al no aceptar la Santa Sede la reclamación de los sacerdotes. De Mendoza es expulsado, por deseo expreso de Buteler, el padre Viglino, hombre de Dios que ha dejado en los que lo conocieron un recuerdo imborrable, incomprendido en su propia congregación de la Consolata.

En Avellaneda trabajaba un sacerdote obrero, Paco Huidobro (originariamente de la «Mission de France»), que prestaba servicio en una empresa de acrílicos de Valentín Alsina (de un católico practicante). Llegado el día de la asamblea gremial, fue elegido delegado del personal. Paco fue echado de la fábrica; se hizo huelga; ochenta obreros quedaron en la calle. Sin embargo, la Iglesia no habló para nada[273].

Poco después del golpe militar de Onganía, tres obispos (Devoto Podestá y Quarracino) desolidarizan a la Iglesia del Gobierno. El 19 de agosto de 1966, en la reunión de Chapadmalal, setenta sacerdotes apoyan el comunicado de los tres obispos. En septiembre aparece la *revista Cristianismo y Revolución*, dirigida por Juan García Elorrio, que marcará rumbos durante algunos meses, hasta que el 12 de diciembre aparezca *Tierra Nueva*, que canaliza la opinión de sacerdotes y jóvenes cristianos ante la revolución del 66.

Mientras tanto en Córdoba había muerto un estudiante, Santiago Pampillón, alcanzado por las balas de la policía en una manifestación estudiantil. Estudiantes y graduados cristianos realizan una huelga de hambre en la parroquia universitaria Cristo Obrero (en septiembre), como repudio de la acción policial. Se separa a los padres Nelson Dellaferrera y José Gaido de la parroquia, y éstos escriben una «última carta a los cristianos de Cristo Obrero»[274].

Por entonces la situación en Tucumán era insoportable. En enero de 1967 la policía mató a Hilda Guerrero en una manifestación del ingenio Santa Lucía. El 7 de enero de 1968 el gobernador de Tucumán acusa de subversivo al sacerdote Rubén Sánchez, que encabeza la manifestación del

---

[271] *Ibíd*.
[272] ICI 259 (1966), p. 12.
[273] Cf. «La Iglesia en la calle», en rev. *Juan*, 24 mayo 1967.
[274] *Los católicos posconciliares*, pp. 274-279.

ingenio San Pablo. El vicario capitular de la archidiócesis, Víctor Gómez Aragón, defiende al sacerdote y responde al gobernador. El sacerdote inculpado declara: «Lo único que he hecho es aplicar los documentos de la Iglesia y los conceptos más elementales del Evangelio. Lo que ocurre es que esos documentos son generales, universales, y cuando se los declara así, en general, todo el mundo está de acuerdo. Pero cuando se trata de aplicarlos a la realidad, llaman la atención y se los califica con epítetos como *subversión* o *perturbación*[275]. Lo cierto es que Gómez Aragón fue reemplazado por Blas Victorio Conrero, que al llegar dijo: «Desconozco lo que pasa en Tucumán».

En la diócesis de San Isidro, el padre Fernández Naves, de la OCSHA, es destituido por «desobediencia eclesiástica», renunciando también los padres Parajón, Adame y Fernández, que regresan a España en señal de solidaridad y protesta. El grupo de sacerdotes había tenido enfrentamientos con el obispo por la orientación pastoral (ellos querían comprometerse a nivel de sacerdotes obreros). Todo tocó a su fin cuando el 8 de diciembre de 1967 el intendente quiso realizar como todos los años la procesión en el Tigre. El párroco Fernández dijo que no habría procesión porque el intendente había dado orden de desalojar un barrio humilde. El obispo Aguirre dice: «El conflicto con las 300 familias se trata de un problema serio. Pero no es posible concederle tanta importancia. De lo contrario, la Iglesia nunca podría estar de fiesta»[276]. El párroco se mantiene firme hasta que debe desalojar su parroquia. Ocho sacerdotes obreros argentinos dejan la diócesis; uno de ellos firmará todavía el documento de Buenaventura del movimiento sacerdotal colombiano de Golconda.

Mientras tanto, en Rosario, el diálogo obispo-sacerdotes había llegado a su fin: el 18 de octubre de 1968 se generaliza la crisis y cuatro sacerdotes entregan al arzobispo Bolatti un documento donde se indican las conclusiones de un grupo renovador. Los acontecimientos se precipitan: el 23 de enero de 1969 aparece en los diarios una llamada a *cursillistas* («Cursillos de Cristiandad») en apoyo de monseñor Bolatti. El 15 de marzo, 30 sacerdotes rosarinos presentan su renuncia colectiva; el 10 de abril se adhieren 53 sacerdotes de la archidiócesis y 300 de todo el país; el 29 de junio se aceptan las renuncias; el mismo día los laicos de una parroquia, Cañada de Gómez, toman la parroquia en apoyo de su párroco; el 17 de julio, la toma de posesión del nuevo párroco, fray Montevideo, debe hacerse con

---

[275] *Ibíd.*, p. 183.
[276] *Ibíd.*, p. 185.

protección policial: se producen disturbios, la policía usa armas de fuego y quedan heridos de bala cinco laicos y veinte son detenidos. Se trata del primer acontecimiento de este tipo en la historia de la Iglesia latinoamericana, lo que muestra el estado de los espíritus. El primer caso de ocupación del templo en defensa del párroco desplazado se dio en la iglesia «Corpus Domini» de Buenos Aires, el 4 de abril de 1966, cuando una veintena de laicos mostraron su disconformidad por el alejamiento del padre Néstor García Morro.

Cabe todavía recordar el conflicto entre el obispo de Corrientes, monseñor Vicentín, con los sacerdotes comprometidos en los barrios más populares de la ciudad, cuyo desenlace fue la excomunión del padre Marturet y la separación de muchos sacerdotes de su diócesis. Por su parte, la reciente diócesis de Neuquén debió afrontar un conflicto de la patronal de las gigantescas obras del dique de Chocón-Río Colorado, con casi cinco mil obreros, dada la actitud valiente del sacerdote obrero Pascual Rodríguez, que, elegido por sus compañeros, dirigió junto con otros trabajadores una larga huelga que debió ser sofocada por el ejército. El obispo apoyó a su sacerdote en todo el proceso, ocurrido en el año 1970[277]. Por último, el Gobierno quiso comprometer al Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo en el caso del asesinato del ex presidente Aramburu. Veamos ahora esta cuestión.

Paralelamente a estos momentos conflictivos había ido madurando un movimiento presbiteral. Hemos visto que se reúnen sacerdotes en Quilmes en 1965; en 1966 hay una reunión en Chapadmalal sobre «Iglesia y mundo»; el 11 de mayo de 1967 se reúnen intergrupos sacerdotales en el mismo lugar; el 25 y 26 de mayo se celebra otra reunión en Buenos Aires, sobre el tema del Tercer Mundo, socialismo y Evangelio; el 15 de agosto se conoce el «Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo», no siendo ninguno de ellos argentino; el11 y el 12 de noviembre se reúnen en Santa Fe sacerdotes y laicos de diversas zonas. En enero de 1968 un grupo de sacerdotes piensa promover una adhesión a la declaración de los obispos del Tercer Mundo, y, superando los cálculos más optimistas, firman hasta 320 sacerdotes de todo el país. El «equipo promotor» convoca una reunión nacional.

El *I Encuentro Nacional* se Ilevó a cabo en Córdoba el 1 y 2 de mayo de 1968, teniendo como documento de base la declaración de los obispos del Tercer Mundo; se estudiaron los problemas de las regiones y se acordó

[277] *ICI* 358 (1970), pp. 17-19. Véase la ya citada obra *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, en «Sacerdotes de Neuquén», pp. 108-112.

publicar una carta sobre la violencia a la II Conferencia General del CELAM[278]: «Somos cada día más conscientes de que la causa de los grandes problemas que padece el continente latinoamericano radica fundamentalmente en el sistema político, económico y social imperante en la casi totalidad de nuestros países»[279]. Es la toma de conciencia de «lo político», tal como los obispos lo enunciaban: «La Iglesia no está casada con ningún sistema, cualquiera que éste sea, y menos con el "imperialismo internacional del dinero" (*Populorum progressio*), como no lo estaba con la realeza o el feudalismo del antiguo régimen, y como tampoco lo estará mañana con tal o cual socialismo»[280]. El 15 de septiembre de 1968 aparece *Enlace*, la publicación periódica del Movimiento. El *II Encuentro* se llevó a cabo del 1 al 3 de mayo de 1969 en Colonia Caroya (Córdoba), participando como delegados 80 sacerdotes de 27 diócesis. El *III Encuentro* tuvo lugar en Santa Fe del 1 al 2 de mayo de 1970, con 117 participantes. Desde marzo de 1968 el Movimiento se hace presente en todas las provincias, declarando su opinión acerca de los más graves problemas sociales y económicos[281].

Esta presencia profética molestaba continuamente al gobierno de fuerza de Onganía, hasta que el secuestro del general Aramburu dio el motivo para «enredar» al Movimiento, hasta prácticamente obligar al episcopado a decir su palabra. La Comisión permanente del episcopado se pronunció el 12 de agosto de 1970 con «Al pueblo de Dios», llamando seriamente la atención al Movimiento acerca del socialismo, la violencia y otros temas. En octubre se conoció la «Respuesta del Movimiento para el Tercer Mundo a la Comisión permanente»[282], que manifiesta una prolija elaboraci6n y un notable manejo de la cuestión teológica. La respuesta sorprendió a los obispos por su precisión, ortodoxia, clara defensa de la institución, pero acertada apertura misionera, todo en un espíritu latinoamericano.

---

[278] Cf. «Le mouvement des prêtres pour le Tiers-Monde en Argentine», en *IDOC-International*, n. 33, 1 noviembre 1970, pp. 35- 75; *Sacerdotes para el Tercer Mundo*, supra. La carta elevada, que llegó a tener 1.000 firmas de sacerdotes latinoamericanos, procede de este grupo (*IL ¿PP?* , pp. 74-78).
[279] *Carta de 1.000 sacerdotes latinoamericanos a la Asamblea del CELAM.* supra, página 76.
[280] «Mensaje de 18 obispos del Tercer Mundo», n. 5 (ed. cit., p. 27).
[281] Véanse en *Sacerdotes para el Tercer Mundo* las declaraciones de sacerdotes de Reconquista, Corrientes, Capital, Tucumán, San Juan, Nordeste, Santa Fe, 9 de Julio, Rosario, Mendoza, La Rioja, Neuquén, etc.; sobre cuestiones internas, huelgas, situación política, ante el secuestro del general Aramburu y la detención del padre Carbone, etc.
[282] *Polémica en la Iglesia*, supra, pp. 41-123, documento firmado en Córdoba e1 3-4 de octubre de 1970. Véase el comentario de Manuel Ossa, en *Mensaje* n. 193, octubre 1990, pp. 494-495.

Nunca, nadie, había respondido de esta manera. Honestamente, la Comisión permanente comprendió que se encontraba con un hecho novísimo: los teólogos -si se nos permite- le corregían la plana. Pero, es más, esta respuesta dio al Movimiento una verdadera «Declaración de Principios», y hasta el presente no se ha producido otro enfrentamiento de carácter global entre el Movimiento y el episcopado.

Como puede verse, el orden presbiteral tiene ahora, de hecho, instituciones que permiten establecer un diálogo con el episcopado, y declararse con respecto al mundo de manera propia en cuestiones en que quizá el mismo episcopado quisiera, pero sobre las que, por tradición o presión, no puede hacerlo. Se trata de una novedad nacida así, de abajo, del pueblo de Dios y no ciertamente sin el querer providente del Espíritu. *El presbyterium* va descubriendo sus mediaciones concretas.

*bb)*Héroes y mártires en Brasil

En *Brasil*, gracias a excelentes obispos, los presbíteros han tenido a quienes seguir. Ya en enero de 1963, antes de la segunda sesión del Concilio, Dom Helder envió a centenares de obispos un documento sobre «La situación del sacerdote»[283]. El 2 de mayo de 1965 dio una plática sobre «Sacerdotes para el desarrollo»[284], con ocasión de la inauguración del Seminario regional del Nordeste, en Camaragibe, y en presencia de monseñor Samoré. En ella se propugna una acción *directa* en lo temporal por parte del sacerdote: «Esta casa preparará sacerdotes para evangelizar .Pero no se evangeliza a seres abstractos, intemporales y viviendo en el vacío... Querer planear en un nivel de pura evangelización espiritual sería dar la idea, a breve plazo, de que la religión es una teoría separada de la vida y sin fuerza para llegar a ella y modificarla en lo que tiene de absurdo y erróneo. Sería incluso dar aparentemente la razón a los que pretenden que la religión es la gran alienada y la gran alienadora, el opio del pueblo... Nosotros, obispos del Nordeste, nos hemos dado cuenta que tenemos que estimular el sindicalismo rural, único medio práctico para que los trabajadores rurales reivindiquen sus derechos ante los *dueños*... Estamos obligados a no dejar buenamente a los seglares una obra que sería, normalmente, de presencia cristiana en lo temporal, porque nos damos cuenta, ante la ceguera, la frialdad y autoridad abusiva de algunos *dueños*, de la

[283] *ICI* 205 (1963), p. 34.
[284] *ICI* 264 (1965), pp. 29-31.

necesidad de dar un apoyo moral a la defensa elemental de los derechos humanos»[285]. El discurso causó tan penosa impresión que el diario *O Estado do Sâo Paulo* llamó al arzobispo ignorante, demagogo, en especial por «incorporar al Brasil en el Tercer Mundo».

Hemos ya hablado en otros apartados de la valiente posición de tantos sacerdotes y religiosos que son encarcelados, torturados, y que sin embargo no abandonan su actitud. No podemos, en otro orden de cosas, dejar de citar la experiencia de la hermana Irany Bastos que, teniendo responsabilidades parroquiales, en su función diaconal testimonia: «La experiencia demuestra que las mujeres tienen mucho más éxito que los hombres en los contactos humanos»[286]. Es bien posible que este simple hecho haya abierto un nuevo capítulo en la historia de la Iglesia.

El 24 de octubre de 1967 apareció una «Carta de sacerdotes brasileños a sus obispos» -los firmantes ascendían a 300 de diversas diócesis-, en la que se quiere «informarles de algunas de las serias preocupaciones que atormentan nuestra conciencia» sacerdotal[287]. Brasil es «un pueblo asesinado» por la mortalidad infantil, por la falta de pan cotidiano, por los salarios de hambre; es «un pueblo saqueado» por la injusta contribución impositiva y la peor política distributiva (se destinó un presupuesto seis veces mayor para gastos militares que para la educación, y quince veces mayor que para la salud pública). La Iglesia mantiene todavía una actitud paternalista y asistencial, una fe que es comercializada, etc. Los sacerdotes «nos sentimos prisioneros», «lejos de la vida del pueblo», «lejos de las preocupaciones del pueblo», «prisioneros de una máquina pastoral» cuya función es «sacramentalizar». Desean, en cambio, «...también evangelizar», siendo «sensibles a los valores del pueblo», a la «misión profética...», «pero el gesto profético de Cristo, de fidelidad a la verdad, ¿no supone una inevitable implicación política?»[288]. Concluyen diciendo: «Pedimos con insistencia que sea aceptada la ordenación sacerdotal, en razón de las necesidades eucarísticas de las comunidades existentes o que sean creadas, de hombres casados de aquellas comunidades»[289].

El 28 de marzo de 1968, estudiantes marchan en Río pidiendo mejoras en el restaurante universitario. La policía carga; muere Edson Luis de Lima Soto, de 18 años. Se rezan misas en las catedrales, se producen

[285] José de Broucker, *op. cit*., pp. 89-90.
[286] *ICI* 282 (1967), p. 9.
[287] *IL¿PP?* p.178.
[288] *Ibíd*., p. 140. Al fin se habla sobre el celibato, p. 192.
[289] *Ibíd*., p. 192.

arrestos en los templos, y a veces las fuerzas del orden entran en ellos con caballos. En Sâo Paulo 30 sacerdotes hacen declaraciones; en Belo Horizonte, 37, y así en otras diócesis. En Europa, 40 jesuitas brasileños, que estudian en el viejo mundo, proponen al padre Arrupe una reforma de los objetivos de la Orden en Brasil. La propuesta seguirá buen curso y la reforma avanza en todo el continente.

También ha habido conflictos de importancia. En Botucatu, 23 sacerdotes amenazaron con renunciar antes del 17 de abril de 1968 si no se revocaba el nombramiento como nuevo obispo de monseñor Zioni, director del seminario de Sâo Paulo, por tener en su pastoral una inspiración «preconciliar», decían los sacerdotes. Casi 2.000 automóviles de Sâo Paulo hacen una caravana para apoyar a los sacerdotes. La Santa Sede accedió a nombrar en lugar del candidato a Dom Romeu Alberti, quien se hizo cargo el 21 de junio. Se trató, como muchos de los relatados, de un caso sin precedentes. En agosto, el sacerdote obrero de Sâo Paulo Pierre Wauthiers es expulsado por participar en una huelga. Uno de tantos sacerdotes europeos que vuelven a Europa expulsados por gobiernos violentos y coordinados por la CIA[290]. En esos días monseñor Fragoso decía que «la lucha liberadora es un objetivo común a los obispos, sacerdotes y laicos».

En la Asamblea episcopal del 20 al 30 de julio de 1969, en un «Documento de los sacerdotes», no se admite la ordenación de casados. Sin embargo, el cardenal Rossi anuncia el 13 de agosto que el camino no está cerrado, sino que piensa que es posible que un día se los ordene como en Oriente, «después de haber probado que los apóstoles laicos y los diáconos no están en condiciones de resolver ciertas necesidades»[291].

Llegamos así al momento clave de la historia del presbiterado latinoamericano: en la noche del 26 al 27 de mayo de 1969, un grupo (¿la policía?) prendió al padre Antonio Henrique Pereira Neto, que hasta las 22.30 horas había estado en una reunión de diálogo entre padres y estudiantes, y fue vilmente asesinado. Apareció al día siguiente amarrado a un árbol, habiendo sido arrastrado y casi desvestido, y rematado de tres balazos. Tenía 28 años; era capellán de la Juventud Catól1ica (JUC, JEC) de Recife, secretario de Dom Helder. El propio palacio arzobispal de Manguinhos apareció pintado con carteles alusivos. En la celebración recordatoria del 27 del mismo mes, Dom Helder exclamó: «Que el holocausto del

[290] Cf. Monseñor Brandâo Videla: «Los sacerdotes extranjeros en América Latina», en *Mensaje* (Madrid) abril 1968, p. 9.
[291] *ICI* 344 (1969), p. 8.

padre Antonio Henrique obtenga de Dios la gracia de que se continúe el trabajo por el cual él dio su vida y la conversión de sus verdugos»[292]. El joven presbiterado tiene ahora un mártir. «Se trata de la muerte de un sacerdote que se sabía amenazado de muerte y sin embargo proseguía su vida normal»[293]. El episcopado sostiene que el padre ha sido torturado y ante su muerte ha sido abandonado (¿por la policía?). Poco después, el 24 de septiembre, el equipo nacional de la JOC es íntegramente encarcelado.

Los obispos del Nordeste reunidos entre el 25 y el 26 de agosto denuncian las torturas que se vienen aplicando. Ha sido salvajemente torturado José Antonio Monteiro, y el padre Soares da Amarai ha estado cuatro meses en prisión sin causa. Un día la historia escribirá detalladamente las atrocidades cometidas en Brasil.

El 5 de enero de 1971, uno de los 70 liberados en Chile, el padre Tito-de Alencar, dominico, que fuera sometido a torturas en julio de 1969 y tenido en prisión hasta esta fecha, declara en la UPI: «Nosotros nos limitamos a dar apoyo espiritual a los estudiantes que eran perseguidos por el régimen militar». Tito piensa ahora terminar su doctorado en teología en Santiago»[294].

*cc)*El grupo «Golconda»

En *Colombia*, desde 1965, a partir del compromiso del padre Camilo Torres, la cuestión de la función presbiteral ha producido muchos acontecimientos. Deben recordarse las dificultades de la revista *El Catolicismo* y tantos otros ejemplos. Sin embargo, el movimiento nunca llegó a organizarse. Sólo en el mes de julio de 1968 se reunió por primera vez un grupo de 50 sacerdotes de todo el país en una finca, «Golconda», del municipio de Viotá (Cundinamarca), para estudiar la encíclica *Populorum progressio*. Por el fruto de la primera reunión se pensó organizar un n Encuentro, que esta vez tuvo por sede Buenaventura, debido a la acogida de monseñor Gerardo Valencia, del 9 al 13 de diciembre del mismo año, con asistencia de 53 sacerdotes de todo el país y de tres naciones latinoamericanas.

[292] Cf. en *Mensaje* (Santiago) n. 186, p, 26; Dom Helder Câmara, «El asesinato del P. Henrique Pereira Neto», en CELAM (Bogotá), junio 1969, p. 10.
[293] Buenaventura Pelegrí, «Meditación ante el cadáver del P. Antonio Henrique», en *Víspera* 12, septiembre 1969, p. 3.
[294] Alain Gheerbrant, *op. cit*., pp. 258-280, trae el testimonio de los padres Alipio de Freitas y Lage Pessoa, dos héroes entre tantos. Véase la declaración de los sacerdotes de Fortaleza ante el arresto del sacerdote capuchino Geraldo Bonfim (*IL ¿PP?*, pp. 193-195.

Del encuentro emanó el «Documento de Buenaventura»[295], que se inspira casi exclusivamente en la constitución *Gaudium el Spes* (Vaticano II) y en las conclusiones de Medellín del CELAM. El texto es sumamente respetuoso y consisten, en lo esencial, en citas de la constitución y conclusiones aludidas. El «análisis de la situación colombiana» puede sintetizarse en que la posición «trágica de subdesarrollo que sufre nuestro país es un producto histórico de la dependencia económica, política, cultural y social de los centros extranjeros de poder, que la ejercen a través de nuestras clases dirigentes (cf. Medellín 2, 9 a)»[296]. Desde esta situación queda planteada una «reflexión a la luz del Evangelio» en dos niveles: primeramente, sabiendo incluir «lo temporal en el designio salvífico», y, en segundo lugar, yen consecuencia, que el sacerdote pueda asumir directamente «tareas y actitudes que permitan colaborar en la formación política de los ciudadanos... la necesidad de alentar y favorecer todos los esfuerzos del pueblo por crear y desarrollar sus propias organizaciones de base, la necesidad de una tarea de concientización y de educación social»[297]. Las «orientaciones para la acción» tienen igualmente dos momentos: en cuanto al «campo social, económico y político», fundamentalmente, se dice que es necesario «comprometernos cada vez más en las diversas formas de acción revolucionaria contra el imperialismo y la burguesía neocolonial, evitando caer en actitudes meramente contemplativas y, por lo tanto, justificadoras», y, en «nuestra tarea litúrgica, evangelizadora y de conducción eclesial», cumplir la función presbiteral «en el ejercicio del ministerio de la Palabra...la participación en la liturgia por su carácter de anticipo y de manifestación de la escatología...(todo esto) mediante la unificación de fuerzas y de iniciativas, que encuentra su máxima expresión cuando se hace colegialmente»[298].

Como en otros países, comienza de inmediato la persecución del grupo de sacerdotes. En 1969 uno de los componentes denuncia este hecho; poco después cuatro sacerdotes de Golconda son acusados de subversión y al ser detenidos declaran que el motivo es haberse referido a la «farsa» de las próximas elecciones, donde los candidatos han sido elegidos previamente por el Frente Nacional (de liberales y conservadores), sin participación alguna popular. Monseñor Valencia Cano da a conocer una «Carta abierta a los sacerdotes»[299]. Mientras tanto, el arzobispo Uribe Urdaneta, de Cali,

---

[295] *IL ¿PP?*, pp. 225-235.
[296] *Ibíd*., p. 227.
[297] *Ibíd*., pp. 229-231.
[298] *Ibíd*., pp. 231-234.
[299] *ICI* 339 (1969), p. 33.

suspende al padre Manuel Alzate, del grupo de Golconda, «por ofender a la jerarquía». Mientras que monseñor Valencia Cano, de paso por Nueva York, declaraba en febrero de 1970: «No podemos permanecer indiferentes ante la estructura capitalista que condena a la población de Colombia y de América Latina a la más terrible frustración e injusticia... Definitivamente me proclamo socialista y revolucionario» -según nos dicen las agencias de noticias-[300]. El mismo administrador apostólico de Bogotá, monseñor Aníbal Muñoz Duque, refiriéndose a la falsa noticia de que el padre Gustavo Pérez habría constituido un grupo de «sacerdotes rebeldes» en Usme, insiste «sobre el deber que tienen los sacerdotes de denunciar las injurias y formar la conciencia de los fieles, y recuerda -a los medios de prensa- que los que trabajan en medios pobres en los barrios de Bogotá lo hacen según sus instrucciones», refutando así los términos del diario pro-gubernamental *El Tiempo*, del 29 de enero de 1970. Poco después, un grupo de sacerdotes y laicos reunidos en Villavicencio acusa al ajército de genocidio de los indios de Guahiba, quienes serían asesinados acusándolos de guerrilleros, y a quienes se aplican igualmente torturas. En la actualidad el *grupo* ha desaparecido prácticamente, pero se organizan nuevas formas de compromiso sacerdotal (SAL reúne unos trescientos sacerdotes).

*dd)*El ONIS y otras expresiones sacerdotales

En *Perú* ha nacido, como en otras naciones, un grupo de sacerdotes que se denomina ONIS (Oficina Nacional de Investigación Social, organizado en Lima y por regiones en las provincias), fundado en 1968[301]. El clero ha ido tomando cada vez más conciencia de su papel desde hace años. En 1964, por ejemplo, el viceprovincial los jesuitas de Perú, padre Ricardo Durand, respondía a las acusaciones de infiltración comunista en el clero explicando que se dice que aceptan la filosofía materialista y atea porque «se exige más justicia», en ese caso el mismo Evangelio sería comunismo. «Pareciera que para el Sr. Ravines -el acusador- lo que no es liberal de derecha es comunismo»[302].

En marzo de 1968, 60 sacerdotes firmaron un documento, aprobado después por el cardenal. En la declaración se muestra cómo «el Perú es una nación proletaria en el mundo», ya que la renta por persona es sólo de

[300] *ICI* 356 (1970), p. 16.
[301] Cf. *IDOC-International*, n. 22, 15 abri11970. Por su parte, Gustavo Gutiérrez ha coleccionado documentos peruanos en *Signos de renovación*, Lima 1969.
[302] *ICI* 224 (1964), p. 38.

11.000 soles y en Estados Unidos de 112.000; «pero si el Perú es un proletario, la mayoría de los peruanos son más proletarios aún», porque la renta nacional se distribuye así: 24.000 peruanos reciben 60 millones de soles, mientras que 11.900.000 peruanos los restantes 75 millones. Después de un análisis de las cuestiones más graves desde un punto sociopolítico hay una petición a la jerarquía para el compromiso, porque ella «será para nosotros el máximo apoyo frente a quienes deformen nuestra actitud calificándola de *intromisión* en lo temporal»[303]. A los «hermanos sacerdotes» se les pide que «tomemos muy en serio nuestra obligación de inculcar en los fieles, sin subterfugios, que no se puede recibir la comunión ni llevar una auténtica vida cristiana cuando se defraudan los salarios, se evaden los impuestos, se esclaviza al indígena, se da trato inhumano a la servidumbre o se derrocha ostentosamente ante un mundo de miseria»[304]. Al laicado se le pide estar en un «verdadero estado de guerra contra la miseria, contra la opresión explotadora. Se trata de una auténtica segunda independencia del Perú, que emancipe a los hijos de Dios de todas sus servidumbres». «Esta independencia deberá hacerse sin ninguna clase de confesionalismos»[305].

En enero de 1969, 330 sacerdotes de todas las diócesis de Perú envían a la Conferencia episcopal, en su XXXVI reunión, una carta en la que «deseamos presentarles nuestras inquietudes y anhelos en espíritu de diálogo y Colaboración»[306]. La carta, aunque tiene muchas sugerencias peruanas, posee extrema actualidad para toda América Latina. Valgan a manera de resumen los puntos principalmente tratados:

Porque la Iglesia debe liberarse de ataduras comprometedoras, se sugiere «la separación de Iglesia y Estado». Al mismo tiempo debería simplificarse el rostro de la Iglesia: vestidos, ornamentos, títulos, dignidades militares». Por otra parte, «es urgente y necesario integrar de alguna manera a los superiores mayores de religiosos y de religosas en la reflexión y decisión de los asuntos eclesiásticos; por el contrario, «consideramos que la Nunciatura debería tener en nuestra Iglesia un papel mucho menos preponderante». La formación de los seglares es fundamental, porque «nuestra Iglesia es clerical, por eso está tan ausente de la historia del país y tan silenciosa». En cuanto al clero, debemos indicar que «hay todavía diócesis donde el aislamiento del clero es grande... Hay que buscar formas distintas para la sustentación del clero...y trabajar en algo profano podría ser muy

[303] *IL ¿PP?*, p. 295
[304] *Ibíd*., p. 296
[305] *Ibíd*.
[306] *Ibíd*., p. 314.

saludable». «Es urgente que la jerarquía denuncie con audacia cualquier tipo de injusticia... Los problemas por abordarse no son escasos... Debe estar atenta a los acontecimientos concretos (por ejemplo una huelga)... Se corre evidentemente el riesgo de ser identificado con tal o cual línea política, pero esto quedará balanceado si sucesivamente se apoyan reclamos justos de diferentes tendencias. Es preciso decir que la abstención tiene ya un matiz político». Concluyen manifestando que los obispos deben incorporar a los presbíteros «en la preparación de la misión», ya que los tienen «como necesarios colaboradores y *consejeros en el ministerio*» (*Presb. Ordinis*, n. 7). ¿Por qué no podría haber consejeros presbíteros y laicos en las Conferencias episcopales como en el Concilio? ¿No se manifestaría así la plenitud de la Iglesia con mayor unidad y convergencia?[307]

*ee)*En otros países

En *Chile*, la cuestión sacerdotal ha cobrado matices de gravedad creciente. A la ya crónica falta de sacerdotes y el gran porcentaje de presbíteros extranjeros, viene a sumarse la gran cantidad de los nacionales formados en Europa. Todo ello configura un clima de gran tensión y falta, sin embargo, la adaptación a una realidad muy cambiante, muchas veces extremadamente pobre. Sin embargo, monseñor Gabriel Larraín Valdivieso, obispo auxiliar de Santiago, pensaba -en una conferencia de prensa- en noviembre de 1966 que se ordenarían sacerdotes casados en América Latina después de un largo período de reflexión[308]. La tensión fue creciendo hasta que se constituyeron los «consejos diocesanos de sacerdotes», que en el segundo diálogo sacerdotes-obispos (1968) propusieron las siguientes cuestiones de discusión: «inseguridad doctrinal» desde el Vaticano II, sentido de las reformas sociales, problemas emocionales provenientes del aislamiento e insuficiente recurso sacerdotal, cuestión autoridad-obediencia. El obispo de Temuco, monseñor Bemardino Piñera Carvallo declaró, como vicepresidente de la Conferencia chilena de obispos, que «probablemente todos mis

[307] La declaración de 21 sacerdotes de Arequipa (marzo de 1969), sobre el casamiento del obispo Mario Cornejo y la actitud de los sacerdotes de Trujillo, manifiesta la madurez del clero peruano (*ibíd*., pp. 327-331). En Trujillo los sacerdotes se enfrentaron a su obispo Carlos Jurgens Byrne.

[308] *ICI* 277 (1966), p. 9. En sentido contrario se expidieron «220 misioneros, que se preguntan sobre el sentido de su presencia en Chile» (*IL ¿PP?* .pp. 198-209), donde muestran que, ante el callejón sin salida, América Latina tiene la oportunidad histórica de ordenar hombres casados, y «así la misión de los sacerdotes célibes sería más clara, por su preparación estarían más dedicados al servicio itinerante» (p. 206).

colegas admitirán que los obispos no somos genios, santos y talentosos, poderosos con recursos ilimitados. Realmente el puesto (de obispo) es demasiado grande para nuestras capacidades y somos los primeros en sufrir debido a los muchos problemas sin resolver».

En este año 1968 se llegó a una generalización del conflicto. Por ejemplo, el padre Ignacio García, reducido después al estado laical, escribía en agosto en *La Nación* (Santiago) que «es evidente que por la caducidad casi global de los esquemas y de las normas de la Iglesia se produce, de hecho, una crisis tremenda de autoridad, porque en la práctica, para poder vivir, la gente está actuando bajo su propio criterio al margen de las normas. Esta situación es evidentemente anárquica... Así, la gran masa simplemente se fue de la Iglesia, y lo que hemos llamado *Iglesia clandestina* se toma sus propias decisiones y elabora propios criterios... El sistema imperial de la Iglesia sigue intacto en lo profundo. Hay cambios, pero insuficientes. A este ritmo, la Iglesia será más y más extraña a un mundo disparado a gran velocidad» . Ante manifestaciones como ésta, muy frecuentes en esos días, el episcopado hizo una declaración el 4 de octubre, en donde se lee: «Se habla mucho hoy día de Iglesia de los pobres, de Iglesia de los jóvenes, de Iglesia tradicional, de Iglesia oficial, de Iglesia clandestina, de Iglesia nueva, como si la única Iglesia de Cristo se hubiera dividido»[309]. Sin embargo, la tensión subsiste. En 1970, el cardenal Silva Henríquez excomulgó a tres sacerdotes españoles vinculados, se dice, a cultos espiritistas[310]. La reunión de «Cristianos para el Socialismo» (1972) y el golpe de Estado (1973) han cambiado radicalmente el sentido de los acontecimientos.

En *México* ha habido diversas experiencias sacerdotales de importancia. Es bien conocido el caso del convento benedictino fundado por Dom Gregorio Lemercier (1912-), belga que en 1961 decidió, por su experiencia previa personal, introducir en su convento el psicoanálisis (corrigiendo la doctrina freudiana). En 1963-1964 el visitador benedictino Dom Benno Gut aprueba la experiencia. Sin embargo, en 1965 el Santo Oficio, que había ya tomado nota del asunto, exige a Dom Lemercier retirarse a un convento de Bélgica. La cuestión se plantea en la cuarta sesión del Concilio. En 1966 se constituye un tribunal especial. Largos y dolorosos diálogos concluyen el 18 de mayo de 1967 en el que el tribunal dictamina sobre el futuro del psicoanálisis entre los monjes: de continuar con su uso se deberá

[309] Criterio, 28 noviembre 1968, p. 678.
[310] No tenemos sobre el particular infonnaciones más detalladas. (Cf. *ICI* 353 [1970], p. 14).

cerrar el monasterio. El 12 de junio el monasterio se disuelve; el 17 monseñor Méndez Arceo muestra una vez más su inmensa comprensión y apoya a los monjes en el descubrimiento de su nuevo camino (como laicos, como sacerdotes en otras diócesis, etc.). El ll de agosto el cardenal primado de los benedictinos suprime el monasterio. Dom Lemercier, en admirable y firme posición, declara: «No soy ni un apóstata ni un hereje. Permanezco en la Iglesia. No he desobedecido en nada... Respetaré siempre las órdenes legítimas, pero no las arbitrarias»[311]. El historiador, como siempre y por oficio, recuerda...que el 24 de febrero de 1616 el Tribunal de la Santa Inquisición había igualmente condenado a la «astronomía» en la persona de Galileo, porque, que la tierra se mueva, es «insensato, absurdo en filosofía y formalmente herético»[312]; la «filología» fue condenada en la persona de Richard Simon cuando se puso su libro «Historia crítica del Antiguo Testamento» en el *Index* en 1678...; ahora era el «psicoanálisis» en la persona de Dom Lemercier. ¿Es que será necesario que cada ciencia haya sido primeramente condenada para después ser aceptada? De todas maneras, América Latina entra en la *historia condenada* de la ciencia universal, como mediación para su aceptación.

En Cuernavaca está, igualmente, el Centro de Documentación (CIDOC), que por monseñor Ivan Illich ha efectuado algunas aportaciones igualmente universales en la cuestión sacerdotal. En un artículo suyo sobre *La otra cara de la caridad* (*The Seamy Side of Charity*), publicado en la revista jesuita *América*, manifiesta una posición crítica ante la ayuda norteamericana a América Latina, posición que es después explicada en *¿Imperialismo religioso en América Latina*? En un segundo artículo, éste *sobre Desaparición del clero* (The vanishing Clergyman), aparecido primeramente en *Siempre* (México) y después modificado en la revista *Esprit* (París) en 1977, Illich distingue entre clérigo, ministerios (sacerdote y diácono), monje y teó1ogo profesional. Indica que el *clérigo* como estamento sociocultural desaparece y debe desaparecer[313]. La cuestión ya la hemos planteado más de una vez y es simplemente la siguiente: en la cristiandad el sacerdocio es una «profesión» temporal; el derrumbamiento de la cristiandad aniquila dicha profesión (que Illich llama con razón «clericatura»). El actual presbítero toma entonces conciencia de portar diversos carismas

[311] *ICI* 292 (1967), p. 13.
[312] Véase mi artículo sobre «De la secularización al secularismo de la ciencia», en *Concilium* 47 (1969) p. 7.
[313] Véase R. Laurentin*, Flashes sur l' Amérique latine, Seuil*, París 1968, páginas 23-28, 110-139, con la carta de Méndez Arceo y el comentario de S. Galilea.

que deberán ser distinguidos: el pastor y sacerdote liturgicoeucarístico, el diácono o que sirve a la comunidad, el célibe o monje, el profeta o teólogo. Esas cuatro dimensiones pueden desempeñarlas cuatro personas diversas. En América Latina se hace cada día más necesario, conservando, sin embargo, el que reúna las cuatro dimensiones en su persona: sería como un «periepíscopos» del Oriente primitivo, o el itinerante de la *Didajé*, plenitud de todos los carismas junto al obispo, que es en la plenitud misma el signo de la unidad. Como es frecuente, fue mal vista la experiencia de Illich y el 8 de enero de 1969, después de un juicio que se hizo público en todo el mundo, se firma el decreto contra el ClDOC. El 26 de enero aparece una pastoral de Méndez Arceo, y el 24 de mayo, hecho sin precedentes, desde Roma se levantan expresamente las restricciones estipuladas en el decreto del 8 de enero.

Entre las experiencias mexicanas cabe destacar la «declaración de un equipo de sacerdotes» sobre el trabajo manual, que firman 15 sacerdotes de la ciudad de México, y donde se estudian las posibilidades concretas, y en este tiempo de transición, para el compromiso sacerdotal en el mundo obrero y profesional: «Para muchos esto querrá decir empezar por un horario de trabajo limitado, de manera que no se abandone el ministerio del que están responsabilizados»[314].

En América Central y Caribe se puede contemplar, igualmente, una toma de conciencia. *Puerto Rico* ha vivido la experiencia de recibir la crítica frontal del padre S. Freixedo SJ, asesor de la JOC durante 13 años, que no es teólogo sino hombre de acción. Su polémica *obra ¡Mi Iglesia duerme!*[315], censurada de inmediato pero acerca de la cual monseñor Parrilla Bonilla, sin aprobarla, indica que es una ocasión para efectuar un «concilio nacional», ha sido escrita como «un grito de dolor, nacido de mi amor a la Iglesia... No quisiera que este libro pudiera interpretarse como una rebelión contra la Iglesia. Jamás»[316]. Su crítica abierta debe ser tenida en cuenta. Sobre los laicos dice que los hay de dos categorías: «unos, que son niños y duermen; y otros, que son niños, pero no duermen; están

[314] *IL ¿PP?* .p. 272. El sacerdote Manuel Alzate fue suspendido *a divinis* por criticar al episcopado (1970); pensaba reunir un movimiento sacerdotal. En Cuernavaca, doce sacerdotes estudian los resultados del PRI en sus cuarenta años de gobierno (cf. *IDOC -International* n. 3, I agosto 1969).

[315] Ed. Isla, Río Piedras (Puerto Rico).

[316] *Ibíd*., pp. 18-19. La clara crítica nunca deja de tener la palabra justa que indica su pertenencia fundamental a la Iglesia. ¡Ha dicho muchas cosas que pocos tienen la valentía de decir!

despiertos, van de acá para allá, y hasta son capaces de hacer recados» [317]. La obra es hasta irónica, pero un poco de humor hace también bien entre los hombres. Por su parte, «el sacerdocio es una víctima de un método, de una estructura, de una concepción de la Iglesia»[318].

En *Guatemala*, el 1 de marzo de 1970, el cardenal Casariego impone la censura a todos sus sacerdotes, seculares y religiosos sobre lo que escriban y hablen. Por su parte, el auxiliar monseñor Pellecer-Samayoa anunció que el padre Méndez Hidalgo, redactor de *El Quijote*, había sido suspendido *a divinis* por evadir dicha censura. Por otro lado, 94 sacerdotes constituyeron una «Confederación de sacerdotes diocesanos de Guatemala (COSDE-GUA)», desde 1969, y se fueron pronunciando frecuentemente sobre los acontecimientos regionales y nacionales. El diálogo obispos-sacerdotes se torna a veces áspero.

Desde *El Salvador* se impugnó el cardenalato de monseñor Casariego en abril de 1969, y ante las críticas se dio a conocer un documento en el que se reflexionaba sobre el derecho a opinar[319].

Desde *Nicaragua*, un grupo de sacerdotes da a conocer un comunicado en el cual dice que las «autoridades son sobre todo las que están más capacitadas para hacer que cese la violencia»[320], pero parecería que el Gobierno de Somoza no oye el llamamiento. En los Lagos de Managua, en una pequeña isla, junto al pueblo sencillo, se encuentra el monje Ernesto Cardenal, que ha sabido dar la bella nota poética, digna -y aun superior- de un Rubén Darío, a la Iglesia de la liberación. Sus *Salmos*, traducidos a todas las lenguas, son el testimonio de que algo está aconteciendo en América Latina.

En *Costa Rica*, la crítica de *La Nación* (diario local), donde se decía que la Iglesia no tiene derecho a intervenir en cuestiones políticas y económicas, dio ocasión a que 51 sacerdotes y el obispo Ignacio Trejos, auxiliar de San José, respondieran mediante un documento donde se dice que «el orden llamado temporal no es indiferente a la redención... Las exigencias de la moral evangélica comportan una dimensión social... Siguiendo la constante enseñanza de los Soberanos Pontífices enfatizamos que las

---

[317] *Ibíd*., p. 101.

[318] *Ibíd*., p. 123. Lo que se dice de los obispos debe ser leído por éstos (pp. 165-216). «Hoy, el clero, tan marginado en el derecho canónico, tan marginado en el Concilio Vaticano II (?), y tan marginado en el corazón de muchos obispos, por más que digan lo contrario, le hace la misma pregunta a sus pastores: Iglesia mía jerárquica, ¿duermes?» (p. 265), inspirándose en la pregunta de Jesús a Pedro en Getsemaní.

[319] Cf. *IL ¿PP?* .pp. 265-268.

[320] *Ibíd*., pp. 273-274, en mayo de 1968.

cuestiones políticas y sociales no son puramente económicas, sino que implican una cuestión ante todo moral y religiosa»[321].

En *Panamá* se contempló con admiración la obra pastoral del padre Leo Mahon[322] en la barriada de casi 60.000 habitantes de las afueras de la capital: San Miguelito, que comenzó en 1963. El conjunto de parroquias llegó a hacer de tal manera vital la vida comunitaria, que los diversos sectores fueron ofreciendo líderes capaces de ser ordenados diáconos y aun sacerdotes si hubiera habido posibilidad. La experiencia, única en América Latina, deberá ser estudiada como un caso piloto. El padre Leo, desde 1970, queda un tanto ligado al Gobierno dictatorial y se produce una crisis dentro del cuerpo dirigente. Panamá, entre otros, ha vivido además la experiencia política del padre Carlos Pérez Herrera, detenido y encarcelado el 23 de octubre de 1968, cuando se presentaba como candidato en las filas del Partido Panameño del doctor Arnulfo Arias. Elegido por mayoría aplastante, poco duró su triunfo, pues al demandarse la restitución del canal a EE.UU. se produjo el levantamiento de la Guardia Nacional. Por su parte, el padre Luis Medrano SJ, fue expulsado en 1969[323]. La muerte del santo sacerdote colombiano *Héctor Gallego* deberá ocuparnos largamente en el futuro.

En *Venezuela*, cien sacerdotes se solidarizaban en 1970 con el padre Wuytack, el 20 de junio, al expulsar a este último el gobierno DC (COPEI) de Venezuela. Los expulsa por haberse manifestado con otros huelguistas ante el Congreso Nacional; el padre es obrero, y junto a los 600.000 miserables de Caracas, nos declara: «He tratado de vivir según los principios y predicar el Evangelio de Jesucristo en Venezuela...»[324] Poco después se comunica a cuatro sacerdotes españoles que no pueden entrar nuevamente en Venezuela.

En *Ecuador*, monseñor L. Proaño había hablado ya en 1967 sobre el compromiso sacerdotal (*¿Dudas? ¿Decepciones?*)[325]. Por su parte, 26 sacerdotes de Quito entregaron al arzobispo una carta el 24 de diciembre de 1968 en la que mostraban cierto malestar por hechos repetidos de autocratismo: se les consulta (al *presbyterium* constituido) sobre la donación del edificio del seminario, pero no sobre el nombramiento del obispo

[321] *Ibíd*., pp. 238-239.
[322] Cf. Francisco Bravo, *The Parish of San Miguelito*. CIDOC, Cuernavaca 1966.
[323] En el *Boletín-CELAM* (Bogotá), abri1 1970, p. 3, se encuentra la alocución de monseñor Mc Grath en la TV, donde se critica dicha expulsión.
[324] *ICI* 364 (1970), p. 16.
[325] Inform. CIDOC, 67-170.

auxiliar. La carta es respetuosa, pero valiente, clara; un precedente[326].
En 1970 es expulsado el padre Hernández, asesor de estudiantes y de gran actuación en Riobamba, como acto personal del presidente Velasco Ibarra. El hecho de la expulsión del sacerdote español (el segundo en pocos años) se transformó en un acontecimiento nacional, signo de una nueva situación. El Consejo Nacional de Sacerdotes, poco después, pidió al episcopado que se estudiase la supresión de las nunciaturas, y que las relaciones quedasen en manos de los obispos residenciales. Con la muerte de Rafael Espín, el Consejo se fue disolviendo.

En *Bolivia*, los presbíteros toman cada vez más conciencia: en 1969 seis sacerdotes fueron encarcelados por el golpe militar del 26 de septiembre, aunque recuperaron después la libertad. Cuatro sacerdotes obreros criticaron a la *Comibol*, empresa estatal confiscada en 1952, porque sólo se piensa en la ganancia y no en la persona de los mineros. En 1970 cuatro sacerdotes, tres de la OCSHA y un pastor protestante, deben dejar Bolivia. Los estudiantes se manifestaron en su defensa; hubo huelgas de hambre y gran conmoción en La Paz. Se tomó una catedral sobre cuyo trono se escribió, por parte de los estudiantes: «Ay de vosotros...» (Mt 23,1-3). Uno de los sacerdotes españoles de la OCSHA dijo: «Hay una Iglesia de oprimidos y otra de opresores». Numerosos documentos sacerdotales, desde el 1 de octubre de 1965, han ido haciendo escuchar la voz del clero[327].

En *Paraguay*, los jesuitas son objeto de crítica por parte del Gobierno de ser subversivos, a lo que los obispos replican indicando la injusta acusación. Monseñor Aníbal Mena Porta, arzobispo de Asunción, da a conocer un documento «Sobre la violenta represión a sacerdotes y fieles en Asunción»[328]. Por su parte, los sacerdotes de la diócesis de Villarrica, en número de 75, defienden a su obispo, y «sienten orgullo de desmentir públicamente la calumnia de que el Señor Obispo de Villarrica sea un agitador e instigador de huelgas. Ahora bien, tanto el Señor Obispo, como su clero, no pueden menos que mirar con simpatía a todos los que defienden los derechos de la persona humana»[329].

En *Uruguay*, el padre Juan Carlos Zaffaroni SJ, formado en Lovaina y París, después de sus experiencias en 1966 y 1967 fue invitado al Congreso

[326] *IL ¿PP?* , pp. 245-249.
[327] El muy valiente sobre los problemas del COMIBOL, del 6 de octubre de 1965; sobre la Iglesia en proceso de transformación, de febrero de 1968; sobre las reformas que proponen los sacerdotes en mayo de 1968 (*ibíd*., pp. 145-164).
[328] *Criterio*, 13 noviembre 1969, po 778, enérgica condena.
[329] *IL ¿PP?* , p. 380.

Mundial de Cultura de La Habana. De regreso, en febrero de 1968, encabezó una marcha de cortadores de caña de azúcar que recorrió todo Uruguay. Después de una arenga pronunciada en TV fue dada la orden de su detención, desapareciendo desde ese momento en la clandestinidad. En mayo de 1968, sacerdotes del norte uruguayo (de Tacuarembo y Melo) y sus respectivos obispos firman una carta sobre «los sufrimientos, angustias y esperanzas en los hombres de nuestra zona»[330].

Ante tantos testimonios sentimos la tentación de citar unas líneas del padre brasileño Francisco Lage Pessoa, exiliado en México: «Cuando aparece, por excepción, un verdadero apóstol, que tiene el valor de recordar lo que es el verdadero cristianismo, es considerado, según los casos, como un político, un loco, un imprudente, un comunista infiltrado, un subversivo... Y hay que, apresarlo, condenarlo, expulsarlo del país»[331].

Sociográficamente, la situación es la siguiente:

NÚMERO DE SACERDOTES Y RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA EN 1967

	Nacionales	*Extranjeros*	*Totales*
Sacerdotes diocesanos	16.300	3.260	19.560
Sacerdotes religiosos	10.908	12.121	23.029
Religiosas			116.102
Religiosas laicales			4.020

Boletin del DEVOC (Departamento de Vocaciones) del CELAM, 1970.

Unas últimas palabras sobre los *seminarios*. El decreto «Optatam totius Ecclesiae» del Concilio, y la sección 13 (Formación del clero) de las conclusiones de Medellín, se ocupan de la cuestión de los seminarios. Ya en 1964 monseñor Manuel Larraín había dicho que «todos los Concilios que se quieren pastorales exigen el renacimiento de los seminarios... Es necesario que la formación de los futuros sacerdotes sea más abierta al mundo..., se podrían hacer *stages* en el curso de los estudios en el mundo

[330] *Ibíd*., p. 380.
[331] *La Iglesia y el movimiento revolucionario*, Ed. Nuestro Tiempo, México 1968, página 153.

obrero»[332]. En Medellín se ve la dificultad que presenta la juventud actual a los antiguos moldes y de ahí, por ejemplo, «tensiones entre autoridad y obediencia», etcétera. Se contempla la posibilidad de reestructurar los seminarios a «base de equipos y pequeñas comunidades» (13, 6c). Así, poco a poco, todos los seminarios se han puesto en camino de una reforma fundamental. Tomemos algunos ejemplos. En 1966 se cerraba por poco tiempo el seminario de Mariana, con 115 seminaristas, «para poder reflexionar, explicaba monseñor Oscar Oliveira, una reforma a fondo del seminario». En una encuesta efectuada entre los seminaristas se evidenciaba que la mayoría se oponía al celibato. La cuestión ha sido estudiada en el I Congreso Continental de Vocaciones, que se celebró en Lima en noviembre de 1966, presidido por el arzobispo de México, monseñor Miranda.

A veces los acontecimientos se han precipitado y la confrontación ha sido más dura. En mayo de 1969 el obispo de Trujillo cerró el seminario de su diócesis y expulsó al cuerpo directivo. Los 26 seminaristas hicieron una declaración pública el 24 de marzo y defendieron al padre Shanahan, de la parroquia del Sagrario, que era ocupada por laicos. Por su parte, los seminaristas dijeron: «Ocuparemos por tiempo indeterminado el seminario»[333] El seminario de los franciscanos de Lima, desde enero de 1970, se organiza en pequeñas comunidades: un seminario en contacto con el pueblo. La misma experiencia es intentada en el Máximo de San Miguel de los Padres Jesuitas (Buenos Aires), y un poco en todas partes. Pero no siempre todo es pacífico. En Cochabamba, el episcopado dio en 1965 el seminario mayor a jóvenes sacerdotes españoles (OCSHA). En 1970 se cierra el seminario y se envía a los directores del mismo al barrio pobre Villa Bush. Ya en 1966 habían creado pequeñas comunidades en el seminario de Cochabamba, pero los obispos vieron que los seminaristas se tornaban «arrogantes».

La situación no ha mejorado todavía. En Quito, 43 de 50 seminaristas abandonaban el seminario, porque «no quieren pertenecer a una Iglesia que no cambia sus estructuras superadas y no se compromete en favor de los pobres»[334]. Los seminarios, igualmente, se encuentran en crisis de crecimiento, que tiende en general a aproximarse a la vida cotidiana del pueblo, a unificar filosofía, exégesis y teología, a acortar los estudios a unos cinco o seis años, a permitir sacerdotes aptos para vivir la vida de la Iglesia ante la nueva situación. Pero la reforma no ha sido comenzada en todas partes, ni mucho menos.

[332] *ICI* 231 (1964), p. 15.
[333] Cf. *IDOC-International*, n. 4, 15 junio 1969.
[334] *ICI* 357 (1970), p. 17.

*c)*Actitud de los religiosos y religiosas

En este apartado queremos sólo avanzar algunos aspectos del movimiento de renovación que se viene observando en los religiosos de América Latina.

Como resultado de una visión sociográfica sobre el pasado, podríamos obtener el siguiente cuadro:

FUNDACIONES DE INSTITUCIONES RELIGIOSAS
EN PAÍSES DE AMÉRICA LATINA

Fechas	Instituciones masculinas %	Instituciones femeninas %
Siglos XV y XVI	6,51	1,34
Siglos XVII y XVIII	3,35	4,24
Siglos XIX	19,01	16,50
1900 a 1920	13,56	13,71
1921 a 1945	20,07	20,74
1946 a 1955	18,31	17,28
1956 a 1965	13,91	22,85
1966 a 1971	5,28	3,34
	100,00	100,00

Fuente: Estudio sociográfico de los religiosos... Perspectivas, CLAR, Bogotá 1971, p. 26.

«La gráfica da idea bien clara de la aglomeración que se ha producido a partir del siglo XIX en cuanto a las fundaciones. En un principio se adelantaron los religiosos (siglos XV y XVI) a las religiosas, disminuyendo luego la afluencia a América Latina. En el siglo XIX, dado el florecimiento de congregaciones religiosas, es bien comprensible el aumento en cuanto a la venida, tanto por parte de religiosos como de religiosas, con datos muy aproximados. A comienzos del siglo XX continúa el aflujo, que se acentúa a partir de mitad de siglo, sin duda merced al llamamiento extraordinario que se ha hecho en la Iglesia a favor de América Latina, y también parece influir la Segunda Guerra Mundial. Un análisis socio-

lógico en profundidad permitiría detectar otras variables que han condicionado esta corriente»[335].

En cuanto al número de religiosos, éstos son hoy en America Latina más numerosos que nunca.

TOTAL DE RELIGIOSOS Y RELIGIOSAS EN AMÉRICA LATINA (1970)

Países	Religiosos	Religiosas
Argentina	4.150	14.070
Bolivia	835	1.800
Brasil	11.524	41.998
Colombia	4.112	20.780
Costa Rica	220	968
Cuba	-	-
Chile	2.343	4.924
Ecuador	1.564	4.145
El Salvador	369	818
Guatemala	650	850
Haití	420	1.000
Honduras	116	282
México	1.909	23.630
Nicaragua	265	687
Panamá	249	410
Paraguay	429	751
Puerto Rico	599	1.500
Perú	2.514	4.581
Rep. Dominicana	486	1.285
Uruguay	693	1.592
Venezuela	1.706	4.100
TOTAL:	39.813	130.187

Fuente: *ibíd*., p. 27.

Estos números, sin embargo, poco dicen si no se los compara con la población total de los países y con el grado de renovación misionera que poseen las comunidades. Es por ello por lo que la Confederación Latino-

[335] *Estudio sociográfico de los religiosos y las religiosas en América Latina,* ed. cit., página 26.

americana de Religiosos (CLAR), fundada en 1958, adquiere mucha mayor significación, al ser el centro autoconsciente continental de dicho proceso de renovación. La CLAR, que reúne las Conferencias de Superiores Mayores de todos los países latinoamericanos, celebró su primera I Asamblea General en mayo de 1960 en Lima. En ese entonces eran solamente 113.000 las religiosas y 21.000 los sacerdotes religiosos[336].

Gracias a la presencia activa del P. Daniel Baldor SJ, cubano, secretario general de la CLAR, los religiosos transitaron los años anteriores al Concilio y pudo verse ya en la n Asamblea General de Río, en agosto de 1963, lo mucho logrado. El «Encuentro de Cuernavaca» del 4 de junio había preparado el camino. En ese mismo año se elige como presidente de la Conferencia de Religiosos de Chile al P. Edward, que en 1965 será nombrado presidente de la CLAR. Se establecen contactos con los religiosos de Canadá, Estados Unidos y Europa, aunque la primera participación del P. Edward en el CIPOP (Catholic Inter-American Cooperation Program) será sólo en enero de 1965.

Para el Concilio, la CLAR prepara numerosas encuestas, a las que deben agregarse reuniones de reflexión como la de Viamao (Porto Alegre), con la participación de teólogos como Comblin y Daniélou, donde se habla todavía de una «teología de la pastoral de conjunto». En el Concilio, la participación de los religiosos latinoamericanos se hace sentir y de ahí que los decretos lleven alguna de sus sugerencias. Un tiempo nuevo ha comenzado, ya que «la renovación adecuada de la vida religiosa abarca a un tiempo, por una parte, la vuelta a las fuentes de toda vida cristiana ya la primitiva inspiración de los institutos, y, por otra, *una adaptación de los mismos a las diversas condiciones de los tiempos*[337].

En todo el continente se vio, inmediatamente finalizado el Concilio, una innumerable cantidad de experiencias de compromiso, de apostolado, de organización de la vida religiosa. Incluso la formación en el noviciado y

[336] *Boletín de la CLAR*. III, 1 (1965), p. 1. Como bibliografía mínima para este tema debe consultarse el citado *Boletín*. cuyo n. I, 1 es el de enero de 1963; además, la *Colección* CLAR. desde el n. 1*, Renovación y adaptación de la vida religiosa en América Latina* (51 ed., 1971), que en 1971 había superado ya los 12 libros; y *Perspectivas*, desde el n. 1, *La pobreza evangélica hoy* (1971), que en el mismo año publicó tres libros. Téngase en cuenta para una reflexión, además, el decreto del Concilio Vaticano *II Perfectae caritatis* aprobado en el IV período conciliar (28 de octubre de 1965) (cf. Ed. Paulinas, op. cit., pp. 410ss), y en la *II Conferencia General* de Medellin el parágrafo 12, *Religiosos* (ed., cit, pp. 191ss., y también en *Misión del religioso en América Latina*, Colección CLAR, 5, Bogotá, 59 ed. 1971, pp. 19ss).
[337] *Perfectae caritatis*, n. 2 (ed. cit, p. 411).

los estudios cambiaron. En el I Congreso Latinoamericano de Vocaciones, en noviembre de 1966, pudo sin embargo notarse ya un debilitamiento generalizado en el número de postulantes, que se irá acentuando en los años subsiguientes. La III Asamblea de la CLAR, en diciembre de 1966, con 70 delegados marca ya un camino hacia Medellín. Fue elegido como secretario general el P. Luis Patiño OFM, colombiano, y para las religiosas la Hna. Agudelo CM, también colombiana. El padre Arrupe SJ se reúne con la CLAR y efectúa una revisión profunda de la Compañía de Jesús en Río de Janeiro, concluyendo que se hacen necesarias «transformaciones audaces que renueven radicalmente las estructuras, como único medio de realización de la paz social [en el continente]»[338].

En Medellín, en la II Conferencia General del CELAM, estuvieron representados de hecho los religiosos por la CLAR, ya que los trece religiosos miembros efectivos eran coordinados por el presidente de la CLAR, el P. Manuel Edward SS.CC. y por el P. Patiño OFM. Entre los miembros participantes se podían contar además tres religiosas[339]. El lenguaje y la inspiración del documento final sobre religiosos tiene todavía un sentido «desarrollista» aunque muy comprometido. «El religioso -se nos dice- ha de encarnarse en el mundo real y hoy con mayor audacia que en otros tiempos: no puede considerarse ajeno a los problemas sociales, al sentido democrático, a la mentalidad pluralista de los hombres que viven a su alrededor»[340], principios en consonacia, por ejemplo, con la experiencia chilena de esos tiempos, cuando gobernaba el demócrata-cristiano Eduardo Frei. Cuando se habla de «Vida religiosa y participación en el desarrollo» se habla sólo de «desarrollar y profundizar una teología y una espiritualidad de la vida apostólica»[341], advirtiendo que «no han de intervenir en la dirección de lo temporal»[342].

En esos días, en Bogotá, del 15 al 25 de agosto de 1968, la Orden más antigua de América celebró el I Encuentro Franciscano de América Latina, con asistencia del ministro general Fr. Constantino Koser. Es bello escuchar al comienzo del documento las exigencias que obligan a los franciscanos por su «arraigo en la vida e historia de los pueblos de América, y aun

[338] *Boletín de la CIAR*. VI, 8 (1968), p. 8.
[339] *Ibíd*., VI, 9-10 (1968). En este número consta el domumento «Misión del religioso en América Latina», que además fue editado como un librito de la «Colección CLAR», 5.
[340] *Documento final de Medellín*,l2. Religiosos, 3 (Ed. Paulinas, p. 192).
[341] *Ibíd*., nn. 10-11, p. 196.
[342] *Ibíd*., n. 12, p. 197.

desde la gestación de su descubrimiento»[343], pero más todavía aquello de que «apoyamos, pues, los ensayos debidamente planificados que se propongan, encaminados a mentalizar a los religiosos y a educar a nuestros jóvenes en el recto uso de la libertad y de la responsabilidad»[344]. Después de un largo estancamiento teológico pastoral, la Orden franciscana está dando en América Latina importantes signos de una profunda renovación; y es de esperar todavía mejores frutos, ya que el proyecto de pobreza profética de Francisco de Asís se adecua admirablemente a la realidad actual latinoamericana.

De igual manera, la segunda Orden en antigüedad en América, la dominica, realizó un Encuentro de Provinciales y Vicarios Dominicos de América del Sur, del 30 de junio al 5 de julio de 1969 en La Paz, en cuyas conclusiones se lee que «la urgencia de los problemas suscitados nos impele a adecuar nuestra acción con las grandes líneas del Concilio Vaticano II, las Conclusiones de la II Conferencia General del Episcopado Latinoamericano de Medellín, y las decisiones del último Capítulo General de la Orden, expresadas en las *nuevas* Constituciones*, para integrarnos en el mundo actual*»[345]. Poco a poco, todas las Ordenes y Congregaciones han ido adecuando su vida y proyectos al Concilio y Medellín.

Un tema nuevo ha sido, en esta época, «la valoración de la mujer en la Iglesia»[346], que con el tiempo significará un replanteamiento del sentido de la mujer y su liberación como consagrada.

La IV Asamblea General de la CLAR se celebró en Santiago de Chile del 3 al 13 de diciembre de 1969. Se constata ya un nuevo estilo de vida religiosa que se va abriendo camino. Retorno a pequeñas comunidades en

---

[343] *La vida religiosa en América Latina.* Respuestas y compromisos, Colección CLAR 8, Bogotá 1970, p. 23.

[344] *Ibíd*., p. 30.

[345] *Ibíd*., p. II. Véanse en este libro de la «Colección CLAR 8» las conclusiones de la III Conferencia Latinoamericana de Provinciales de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, las conclusiones del I Encuentro Latinoamericano de Inspectores Salesianos, y la Carta de los superiores provinciales de la Compañía de Jesús que trabajan en América Latina, y de esta última en especial cuando dice que «la Compañía de Jesús desea dedicar más miembros a estas obras, tratando siempre de responsabilizar *a los mismos hombres del pueblo que protagonicen su propia liberación*» (*ibíd*., p. 72).

[346] *CLAR VII*, 9 (1969), pp. 1-2. Véase mi conferencia sobre «La liberación de la mujer en la Iglesia», en CIDAL (Cuernavaca) III, 3 (1972), pp. 36-44, donde decía en una frase: «Se consagra la relación erótica varón-mujer y la relación de maternidad fisico-real para realizar en el nivel pedagógico y político la máxima libertad de la exigencia profética de la fe» (p. 43). Del 27 de junio al 3 de julio de 1971 se realizó en Bogotá un encuentro sobre «Problemática de la vida religiosa femenina en América Latina» (cf. *CLAR* IX, 7 [1971], p. 1).

todas partes de América Latina; creciente compromiso político por parte de los religiosos jóvenes; apertura al mundo de los pobres y cambio de trabajos tradicionales (como las escuelas); etc.

Del 16 al 20 de marzo de 1970 hubo una importante reunión de obispos y responsables religiosos en América Central y Panamá, donde se pudo constatar que «faltan vocaciones nacionales para la vida religiosa y las pocas que hay están en gran número fuera de sus países de origen», por otra parte, «la mayoría de las congregaciones no tienen superiores a nivel nacional; esto dificulta la integración de los religiosos en la pastoral nacional»[347].

Del 25 de enero al 26 de marzo de 1972 se celebró en Medellín el I Curso para Provinciales de América Latina, experiencia que por su fecundidad se acordó repetir en el futuro. De la misma manera, del 1 al 6 de agosto, tuvo lugar en Guatemala el I Encuentro de Superiores de Religiosos de Centroamérica.

Por último, recuérdese todavía la I Reunión Interamericana de Religiosos de Canadá, Estados Unidos y Latinoamérica, habida del 7 al 12 de febrero de 1971 en la ciudad de México, donde se comienza a coordinar el esfuerzo de todo el continente.

Entre los grandes documentos que han movido a la reflexión debe contarse el que bajo el título de «La vida según el Espíritu» ha dado actual inspiración a la tradicionalmente llamada «espiritualidad», conclusión de la primera etapa de estudio realizada en Buenos Aires entre el 12 y el 19 de febrero de 1972. El segundo documento, «Vida religiosa y situación sociopolítica en América Latina», fue inicialmente elaborado en mayo de 1972, en Montevideo, y recibió en noviembre de 1973 su redacción definitiva en la reunión de Mendoza. El tema de este último documento ha suscitado, como es de suponer, mayor número de comentarios, ya que entra de lleno en el compromiso más significativo de los religiosos hoy.

Una descripción destallada de la labor profética realizada por tantos religiosos latinoamericanos -que los ha llevado a dar la vida por Cristo, y que como a los dominicos de Sâo Paulo les ha exigido soportar la picana eléctrica, o la cárcel, como a algunos padres de Maryknoll- será el tema de futuros trabajos.

En la V Asamblea de la CLAR, celebrada del 17 al 27 de enero de 1973 en Medellín, fue elegido como nuevo presidente el P. Carlos Palmés SJ.

---

[347] *CLAR*, VII. 3 (1970). pp. 4-5.

d)Actitud de los cristianos

No hemos querido hablar de la actitud de los «laicos». Nuestra Iglesia, tal como es en América Latina (pero igualmente en Europa y en todo el mundo), es todavía sumamente «clerical» (en el sentido definido de estar bajo la casi exclusiva dirección del que por «profesión» temporal es clérigo). Paradójicamente, en el Concilio Vaticano II es cuando la influencia de los laicos, e incluso su presencia numérica, ha sido la más baja en toda la historia de la Iglesia. Los laicos, en la cristiandad, estaban representados equívoca pero efecticamente por los emperadores, reyes, delegados de los gobiernos. En el Vaticano I las representaciones de los Estados europeos llegaron hasta la redacción de ciertos documentos importantes. La Iglesia se ha liberado de esa influencia política de los Estados, lo cual es positivo, pero ha reducido dentro de ella al laicado a ser una masa dócil, a la que se enseña, que obedece, que colabora. Participan en las reuniones como «observadores» u «oyentes» (y solo los dirigentes de los movimientos de AC o paralelos), pero los grandes intelectuales cristianos universitarios, los que están comprometidos, en los niveles más altos de la vida política, etc., no llegan a ser parte constitutiva de los organismos ejecutivos de la Iglesia. Ni el CELAM, ni las Conferencias episcopales nacionales, ni las Facultades de Teología aceptan en pie de fraternal igualdad al cristiano bautizado (cuando se trata de teología, filosofía, sociología, y aun interpretación de lo cotidiano a la luz de la fe). Mucho es lo que se deberá caminar. En verdad ni el en Vaticano II, ni en Medellín, la hora de los cristianos bautizados ha llegado todavía[348].

*aa)*Lucha y vida de las comunidades en la base

Influenciado por la costumbre de la época, el cristiano ha perdido su antigua pasividad (en algunas regiones). Monseñor Raimundo Caramuru, secretario de la Conferencia de obispos de Brasil, analizando la situación, indica que «las tensiones entre los grupos de laicos esclarecidos y la jerarquía es cada vez más constante, hoy, y es posible que no se llegue a dominar

[348] Véase el decreto *Apostolicam actuositatem,* del Vaticano II, y la sección 10 («Movimiento de laicos») de Medellín, que fue aprobada con muchas dificultades. El CELAM tiene un Departamento del apostolado de los laicos, que se reunió e17-9 de octubre de 1966 en la *VI Semana Interamericana de AC* (Buenos Aires), y el *Congreso Regional de América Latina*, bajo la presidencia de monseñor Dammert Bellido. Las conclusiones de estos encuentros fueron «severas» con respecto a la Iglesia jerárquica.

rápidamente este problema. Muchos laicos se declaran escandalizados por ciertos asepctos institucionales de la Iglesia»[349]. Frecuentemente hay reuniones de reflexión -como la realizada en Moreno, y cuyo texto final fue firmado el 28 de agosto de 1966 en Argentina-[350], pero muchas veces son actuaciones directas de protesta.

En Uruguay, por ejemplo, el 20 de junio de 1965 se lleva a cabo una manifestación de estudiantes cató1icos contra la actuación del nuncio apostólico, monseñor Forni, porque, dicen, «detiene la Iglesia del Uruguay impidiendo que se cumpla el Concilio». El 4 de abril de 1966, en la calle Albariños 200, en Buenos Aires, un joven grita junto a los barrotes de la iglesia «Corpus Domini»: «...no pensamos atenuar la lucha por conseguir aquello que desde el fondo de nuestras conciencias de cristianos nos pide la Iglesia de Cristo: una Iglesia sin lujos, sin intereses creados, sin hipocresías, sin aburguesamiento; queremos el *aggiornamento* pedido por Juan XXIII en Argentina»[351]. El templo estaba ocupado por una veintena de laicos, quienes expresaban su disconformidad por el alejamiento del padre Néstor García Morro. Hay carteles; hay oposición al nombramiento del nuevo cura que ha sido designado sin consulta previa. Es la primera vez en la historia de la Iglesia latinoamericana que sucede algo semejante. En Chile, en Santiago, el 11 de agosto de 1968, unos trescientos laicos y un grupo de sacerdotes toman la catedral, en nombre de un movimiento de «Iglesia joven». Piden mayor diálogo y flexibilidad estructural en la jerarquía[352]. En México una parroquia, la del Dulce Nombre de María, de la diócesis de Tlalnepantla, protesta por el cambio de su párroco. El 5 de enero de 1970, cuando toma posesión el nuevo cura, unos treinta fieles enlutados se acercan a recibirlo[353]. En la República Dominicana, en 1969, obreros de la empresa Metaldom, despedidos, ocuparon pacíficamente la catedral de Santo Domingo para expresar su protesta y pedir ayuda. En 1970, en Nicaragua, numerosos laicos ocuparon iglesias de la capital para protestar contra las torturas. En Perú, huelguistas de la fábrica de tejidos Texoro, apoyados por el obispo y sacerdotes, viven en la iglesia de San Martín de Porres, de Lima. Por entonces, diciembre de 1969, el cardenal abandona su palacio para vivir en un barrio humilde y cuatro canónigos de Trujillo renuncian a su sueldo pagado por el Estado. En Lima siguen las

[349] Cf. *ICI* 285 (1967), p. 7, declaración entre e127 y el 31 de enero de 1967.
[350] *Los católicos posconciliares*. supra, pp. 269-270.
[351] *Ibíd*., p. 159; *ICI* 263 (1966), p. 8.
[352] *ICI* 306 (1968).
[353] *ICI* 329 (1970), p. 11.

ocupaciones pacíficas de iglesias en 1970: ahora son 300 obreros de «Mayólica Nacional», que estando en huelga viven en la iglesia de San Sebastián; 250 de «Fénix» viven en Jesús Obrero[354]. En Bolivia, numerosos cristianos piden la renuncia del arzobispo y toman la catedral de Cochabamba el17 de abril de 1970, en defensa de los sacerdotes de la OCSHA. En Guatemala, el 4 de julio del mismo año, se hacen marchas callejeras (de un movimiento de «cristianos de renovación») pidiendo igualmente la partida del cardenal Casariego (que había sido secuestrado, por otras razones, en marzo de 1968). Estos ejemplos, entre otros muchos, nos manifiestan un hecho nuevo: los laicos comienzan a expresarse, creando una opinión pública, haciéndose presentes de manera a veces violenta, otras acogedora; pero, de todos modos, se los tendrá que tener en cuenta cada vez más.

No se piense que todos los movimientos de fuerza proceden de grupos que quieren renovación. En la iglesia de Nuestra Señora del Socorro, de La Plata, (Argentina), el 4 de enero de 1971, un movimiento de laicos impidió la toma de posesión del nuevo cura por ser tachado de «tercermundista», y aunque se hizo presente con un técnico cerrajero no pudo entrar en su iglesia parroquial. En Colombia, grupos tradicionalistas fundan un movimiento anti-Golconda, dirigido por el padre Jairo Mejía Gómez, secretario general de la Comisión litúrgica de la diócesis de Medellín[355]. En Uruguay, en dicho año, grupos de cristianos piden al nuncio que condene todo tipo de violencia; por su parte, la derecha lanza una campaña contra monseñor Parteli y las críticas surgen de su propia curia y de católicos de renombre. En 1968 se organizan en Brasil diversos grupos contrarios al movimiento «Acción, Justicia y Paz» de Dom Helder; distribuyen panfletos. Se piensa que pueden ser incluso sacerdotes de alguna manera relacionados con el concejal de Recife Vanderkok Vanderlei.

Acción Católica, mientras tanto, sufre una crisis profunda y, como el sacerdocio, deberá redescubrir su función en la situación presente. La llamada AC no especializada o parroquial no logra trascender una función de cooperador eclesial del culto. En 1965 se reunieron 50 asesores y 40 dirigentes de AC, produciéndose graves discusiones sobre el sentido y destino de la misma[356]. En la reunión de julio del mismo año, en Cerro Alegre (Perú), se llegó a un acuerdo en cuanto a la coordinación de los movimientos laicos, en América Latina[357]. La AC especializada, en cambio, sopor-

[354] *ICI* 353-354 (1970).
[355] *ICI* 359 (1970), p. 19.
[356] *ICI* 241 (1965), p. 23.
[357] *Directorio*, CELAM, 1968, p. 43.

tando igualmente una profunda crisis, ha encontrado en los compromisos históricos un camino a seguir. La ACO argentina, por ejemplo, denunciaba el 20 de marzo de 1967 la actitud antisocial del Gobierno, en Buenos Aires: «Ante los hechos de un Gobierno que se dice cristiano... nos vemos obligados a declarar que el Gobierno nada tiene que ver, ni con la palabra de Jesús expresada en el Evangelio, ni con la doctrina de la Iglesia manifestada recientemente en el Concilio»[358]. La ACO del Nordeste brasileño delataba continuamente las injusticias que se cometían en su región.

Por su parte, el sindicalismo cristiano tiende a la desconfesionalización, y a la radicalización. Las críticas no sólo van contra el imperialismo americano, sino también contra los que se unen a él. Así, por ejemplo, en 1970, en Santo Domingo, la CASC (Confederación Autónoma de Sindicatos Católicos critica al Vaticano por ayudar a los países subdesarrollados por intermedio del BID y la OEA (Organización de los Estados Americanos), porque a su juicio ambos organismos son instrumentos de la dominación norteamericana que oprime a América Latina. En esa misma línea debe situarse la carta abierta a Pablo VI en su viaje a Bogotá, escrita por la CLASC, en reptesentación de los 5 millones de afiliados, el 18 de julio de 1968. En lenguaje obrero, directo y sincero dice en un momento el documento: «Sabemos, hermano Pablo, que todos los obispos de América Latina se van a reunir en Medellín para discutir el papel de la Iglesia en el mundo latinoamericano de hoy. Nosotros creíamos, en un principio, que en esta asamblea de todos los príncipes de tu Iglesia, podían participar algunos laicos comprometidos concretamente en las tareas diarias de promoción y desarrollo de los pueblos, y que formaran parte al mismo tiempo de organizaciones de base popular. Cuando algunos dirigentes sindicales fueron a pedir que se invitara a representantes de organizaciones populares, representativos de obreros y campesinos, tus mismos príncipes eclesiásticos respondieron que "no querían elementos conflictivos en esa reunión de Medellín". Y sabes, ellos tienen razón. Somos conflictivos. Profundamente conflictivos, porque representamos hace mucho tiempo la acción más allá de las palabras; el compromiso militante y revolucionario más allá del verbalismo»[359]. «¿Y sabes entonces quiénes van a ir a esta asamblea eclesiástica como laicos? Los técnicos, los profesionales, personalidades de prestigio, muchos de ellos vinculados, directa o indirectamente a los grupos dominantes... Pero esto es como siempre, y aquí nada ha cambiado en

[358] *ICI* 285-286 (1967).
[359] *IL ¿PP?* .pp. 88-89.

la Iglesia... Pareciera que hoy está más de moda estudiar sociología, economía, ideología, ciencias políticas y administrativas, psicología. Como que se ha olvidado la teología y sobre todo la pastoral popular... Hay muchos "campeones" ahora en tu Iglesia que quieren la redención social de los trabajadores, aun a pesar de los trabajadores y sin contar con los propios trabajadores»[360]. Esta carta debe ser tomada muy en serio. Procede de un grupo de cristianos que hace más de veinte años que lucha día a día por su fe. Ha sido escrita con amor, con claridad, con valentía, y no es «una carta más» de las que fueron enviadas al Papa.

Con motivo de la Conferencia de Medellín se reunió en Lima, en julio de 1968, un Seminario para responsables latinoamericanos de Movimientos de Apostolado de los laicos, que envió al presidente del CELAM una carta donde se criticaba el documento de base. Se nos dice que «hay una característica que nos parece esencial dentro de la situación latinoamericana, no sólo económica sino social y culturalmente, y es la dependencia económica, política y cultural que nuestros países sufren con respecto a las metrópolis capitalistas... Nosotros creemos que, sin descuidar los problemas que nacen del citado fenómeno, es indispensable buscar soluciones fuera de los marcos ideológicos capitalistas»[361].

Un signo de la actitud de los cristianos fue la reacción que asumieron ante la encíclica *Humanae vitae*. En 1966 se había discutido en un *forum* en Perú la posición de los cristianos latinoamericanos ante la regulación de nacimientos. A la luz de la encíclica, el cardenal chileno Silva Henríquez se declara sobre la cuestión[362]. Poco después lo hace el episcopado mexicano[363]. Por su parte, *El Catolicismo* (Bogotá) ataca el plan del Gobierno sobre la regulación de nacimientos, aunque la prensa en general se opone violentamente a la Iglesia. El cardenal Concha, que primeramente está expectante, termina por condenar el control de la natalidad[364]; lo que el episcopado colombiano corroborará tiempo después[365]. En general, la actitud fue la siguiente: grupos minoritarios de cristianos, con formación más personal, tendió a rechazar las razones morales dadas por el Papa al control de

360 *Ibíd*., pp. 89-90.
361 *Ibíd*., pp. 63-64. Esta claridad no se ve en las conversaciones de Cerro Alegre (Cañete, Perú) del 6-9 de marzo de 1962 («Encuentro de reflexión»), aunque abrieron nuevos caminos: «Los marxistas precipitan la revolución desde fuera (de América Latina), los cristianos la empujan desde dentro» (p. 33).
362 Cf. *Mensaje*, agosto 1977, pp. 362-363.
363 Cf. *Christus* (Méx.), octubre 1967, pp. 946-949; enero-junio 1969, pp. 8-11.
364 *El Catolicismo* (Bogotá), 19 de marzo de 1967.
365 *Ibíd*., del 10 de noviembre de 1968, p. 21.

la natalidad (como ocurría en general en Europa). Las masas populares, que no están instruidas personalmente ni en un catolicismo ilustrado ni en la regulación de la natalidad, tomaron todo hasta con indiferencia. Ciertos grupos católicos, que se sintieron obligados por la encíclica pero que no pensaban poder cumplirla, se alejaron momentáneamente de la Iglesia. La jerarquía apoyó en general la encíclica por las razones explícitas que ella daba. Los grupos más concienzados, de orientación populista, apoyaron la encíclica por su oportunidad política y su importancia histórica: una numerosa población en los países llamados subdesarrollados y efectivamente dependientes significará la posibilidad de una futura liberación; la estabilización demográfica en estas regiones del globo podría estabilizar definitivamente la situación presente.

Ante la crisis de muchas de las experiencias pastorales de la «nueva cristiandad», tales como el último intento de evangelización masiva en la que consistieron las misiones generales de grandes radios urbanos[366], que se efectuaron en muchas regiones latinoamericanas, se ha venido descubriendo desde hace tiempo una forma cristiana de vida en comunidad que parece llamada a significar un camino con futuro. Las pequeñas comunidades de vida de las religiones no cristianas (por ejemplo, en Brasil, espiritismos, sincretismos de origen africano, etc.) o no católicas (como los grupos pentecostales) venían mostrando que el encuentro de los fieles en grupos donde las relaciones pueden personalizarse significan una manera concreta de poder vivir el Evangelio. Así surgió la experiencia católica pastoral de las «comunidades de base», en Brasil.

El Concilio Vaticano II había, de una manera fundamental, indicado la cuestión[367], pero sólo en Medellín adquiere una formulación explícita: «La vivencia de la comunión a que ha sido llamado, debe encontrarla el cristiano en su *comunidad de base*: es decir, una comunidad local o ambiental que, corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros»[368]. «La comunidad cristiana de base es así el primero y fundamental núcleo eclesial»[369]. Cuando monseñor Fragoso nos dice que en su diócesis del Nordeste brasileño existen diez parroquias que tienen unas 150 comuni-

[366] Por ejemplo, véase la «Carta pastoral sobre la misión general» de monseñor Emilio Tagle Covarrubias, arzobispo de Valparaíso (en *La Revista Católica* [Santiago], mayo-agosto 1963, pp. 3843-3847).
[367] Constitución *Lumen gentium*, nn. 8-14.
[368] *Medellín*, 15. Pastoral de conjunto, III, n. 10 (p. 233).
[369] *Ibíd*.

dades en cada una de ellas, es decir, 1.500 en la diócesis, se puede comprender que esta experiencia puede significar la esperanza de la reconstrucción de una mediación entre la comunidad impersonal y anónima parroquial y el creyente individual[370].

Las numerosas experiencias del Nordeste del Brasil, tales como la parroquia de Ponce Carvalhos del padre Gerardo, o en Colombia, en Girardot gracias al padre Beltrán, o en Panamá, en San Miguelito bajo la inspiración del padre Leo Mahon, o las llevadas a cabo en Santiago de Chile, u otro tipo de movimientos, como el Familiar Cristiano o el de Educación de Base (fundamentado por Paulo Freire, que por su parte ha ayudado a numerosas comunidades de base, como en Santiago de Chile en su exilio), muestran que en este tiempo auroral no debe pensarse que «todo está perdido». Las comunidades de base, de tipo desarrollo liberador, de evangelización o litúrgico, deberían ser objeto de especial ocupación del Departamento Pastoral del CELAM, de las Iglesias en las respectivas naciones y en las diócesis. Es en este nivel donde la Iglesia efectuará el paso de cristiandad a comunidades religiosas en una sociedad pluralista, donde la fe existencial educará al cristiano cotidiana y prácticamente, donde el catecumenado recobrará su sentido plenario como en las comunidades del Imperio romano antes de Constantino. El líder cristiano, el diácono, nuevos tipos de actividades pastorales (ministerios renovados hasta en el orden sacerdotal) nacerán ante la vida que surgirá *desde abajo*: la Iglesia popular, Pueblo de Dios, pero no ya con el sentido triunfalista y masivo de la cristiandad.

Ya en 1964, en Río Grande do Norte, en Brasil, se permitió a religiosas, como vicarias generales, dirigir las plegarias, realizar trabajos sociales, catequizar, dirigir el culto. De igual manera, en 1964 el cardenal Silva Henríquez permitió predicar a los laicos en las misas del domingo. Toda la gestión económica eclesial deberá ahora cambiar de organización. Por ejemplo en Chile, en 1970, veinticuatro diócesis del país deciden que la Iglesia no dependerá sino de donaciones recibidas sistemática y voluntariamente de los fieles. Todos estos son pequeños «retoques» a un cambio de fondo que sólo las *comuidades de base* y las nuevas funciones ministeriales podrán cumplir enteramente.

[370] Cf. R. Laurentin, *L' Amérique latine a l' heure de l' enfantement*. p. 112 (cf. pp. 52ss, 61ss, 69ss). Puede consultarse José Marins*, A comunidade eclesial de base*, Sâo Paulo 1967; Antonio Alonso, *Comunidades eclesiales de base*. Sígueme, Salamanca 1970.

*bb)*El cristiano, su compromiso político y social

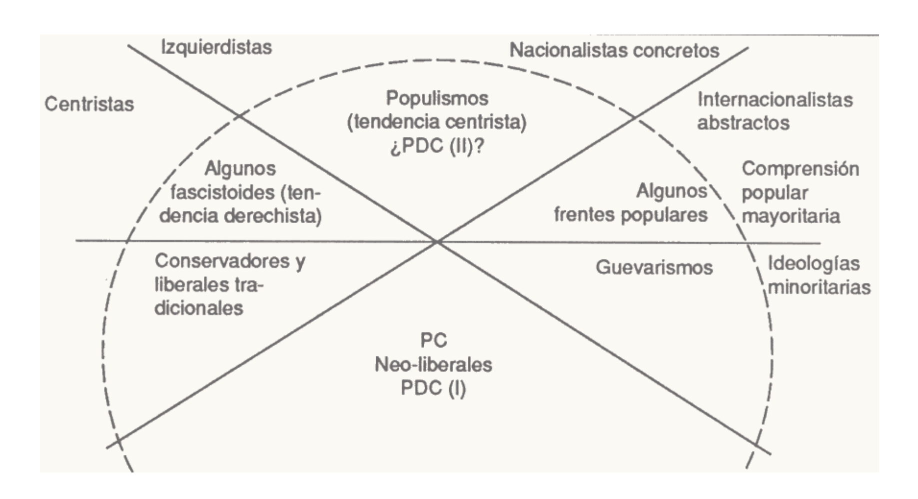
En muy pocos años se ha dado una maduración asombrosa. La etapa anterior (1930-1961) había estado marcada al nivel político por la constitución de la Democracia Cristiana, a partir del desprendimiento de grupos de jóvenes de los partidos conservadores. Así surgió la DC chilena en la década 1930-1940 (primero como la Falange), en 1946 aparece el Partido Social Cristiano COPEI en Venezuela, en 1947 surge la ODCA (Organización Demócrata Cristiana de América), en 1954 se funda el PDC en Argentina y el Social Cristiano en Bolivia, en 1956 en Perú y Guatemala. En 1958 el PDC chileno participa por vez primera en las elecciones nacionales. En 1959 se funda la JUDCA (Juventud Demócrata Cristiana de América). En 1960 se crea el PDC en El Salvador, Paraguay y Panamá; en 1961, en la República Dominicana (PRSC); en 1962, el PDC uruguayo (de la Unión Cívica); el PDC brasileño obtiene 2 senadores y 21 diputados; en 1963 aparece el PDC en Costa Rica; en 1964 en Ecuador, y el PSDC en Colombia; en Bolivia se unifican diferentes partidos en el PDC boliviano. El 4 de septiembre de 1964 gana las elecciones presidenciales en Chile Eduardo Frei, candidato del PDC, con la consigna «Revolución en libertad».

Los nuevos partidos participan activamente en diversas medidas y actitudes en toda América Latina. En 1968 Rafael Caldera, segundo presidente latinoamericano democristiano, es elegido en Venezuela con el 29 por ciento de los votos. El año anterior, 1967, un grupo del PDC chileno, encabezado por Rafael Agustín Gumucio, que logra por un momento el control de la Comisión directiva, se constituye como un ala rebelde. En 1969 se produce la separación de PDC, y dicho grupo constituye un nuevo movimiento político: el MAPU, que apoyando la candidatura de Ayende, permitió a éste ganar la presidencia el 4 de septiembre de 1970. La aparición de la DC desde 1930, como la AC, fue un signo de la «nueva cristiandad», originada a partir del grupo conservador. El surgimiento del MAPU, originado ahora de la DC, es signo de un nuevo estado de cosas en el compromiso político del cristiano latinoamericano. Por su parte, debe agregarse la creciente falta de entendimiento de los partidos democristianos de América Latina con los de Europa, lo que indica la toma de conciencia de estar situados en un ámbito colonial (mientras que las DC europeas usufructuarían las ventajas del ámbito metropolitano o imperial)[371].

[371] Véase la excelente interpretación de A. Methol Ferré y demás colaboradores, en «La DC ante su crisis», en *Víspera* 11 (1969), pp. 39-80.

Para comprender el proceso proponemos un organigrama, que hemos modificado, que el Dr. Arturo Fernández, de la Universidad del Salvádor (Buenos Aires), hiciera de las posiciones políticas argentinas, y que generalizamos aquí para toda América Latina:

TIPOLOGÍA DE POSICIONES POLÍTICAS EN AMÉRICA LATINA



La DC metropolitana (europea) significó, después de la Segunda Guerra Mundial, un frente político común contra las democracias populares; unidad que el ecumenismo permitió en el nivel religioso contra el ateísmo de Estado de los países comunistas.

La DC latinoamericana (dependiente y neocolonial), que se hace posible por la presencia, aunque agónica, de la cristiandad colonial en el pueblo latinoamericano; por la vigencia naciente de una nueva clase media (en relación con el incipiente desarrollo industrial posterior a 1930 ya la Segunda Guerra Mundial); por la influencia de pensadores europeos, preponderantemente franceses (Maritain, Lebret, Mounier); y por inspiración de las DC europeas (especialmente italianas y alemanas), se funda un cierto jusnaturalismo abstracto, internacionalista y tecnócrata (en este último sentido el belga Roger Vekemans, que realizó su primera experiencia en Chile y luego en Colombia, es el mejor ejemplo). La DC histórica, la primera (I), es una ideología de minorías, sin adecuada comprensión de lo popular, centrista (originada en la derecha), reformista y desarrollista (pero no

verdaderamente revolucionaria), con un internacionalismo latinoamericano principista no arraigado suficientemente en lo nacional. Ha habido intentos de modificar, dentro del PDC, esta posición inicial. En Argentina, Sueldo pretendió constituir la DC en partido popular (¿PDC II?), pero su fracaso indica algo estructural mente propio de la CD. En Chile alcanzó un cierto populismo por debilidad del radicalismo; lo mismo en Venezuela.

Desde 1960 se viene gestando una nueva situación que afecta al destino propio de la DC y al compromiso político de los cristianos. En primer lugar, el hecho revolucionario de Cuba (1959-), que fue una nueva posibilidad (Frei en Chile intentó otro camino: «Revolución con libertad», pero sus tibios resultados indican la nueva situación de la que hablamos). Por su parte, Europa y Estados Unidos, terminando la guerra fría con Rusia, comienzan una nueva etapa: la Coexistencia Pacífica. El ecumenismo incluye ahora a la Iglesia bizantina-rusa; los tratados comerciales cruzan el Telón de Acero; el mayor conflicto es ruso-chino y no ruso-europeo (De Gaulle y Willy Brandt son hombres de la nueva política, iniciada por Kennedy, Krutschev y Juan XXIII; los antiguos DC, los «duros» de posguerra, fueron De Gasperi, Adenauer y el MRP francés). En la Coexistencia Pacífica hay un diálogo entre cristianismo y marxismo. Por su parte, en América Latina se produce el fracaso del desarrollismo, se entra en una etapa de interpretaciones sociopolíticas a partir del análisis económico, se descubre la dialéctica del imperialismo-colonialismo en todos los niveles, y aunque el Bandung latinoamericano no ha tenido lugar, se vive bajo su sombra. Se produce entonces desplazamiento hacia la izquierda. El caso Camilo Torres, un desarrollista convertido en revolucionario, es paradigmático.

Ante esta situación la nueva generación cristiana con vocación política, busca por el camino de los frentes populares el entronque con el populismo no ya centrista, como el irigoyenismo o el peronismo argentinos, o el varguismo brasileño, sino un populismo de nuevo cuño: revolucionario, afincado en lo nacional pero con vocación principista e internacional. Lo «nacional» no es ya la «antigua» nación: lo «nacional» es lo latinoamericano con base pluriestatal (muchos organismos estatales: México, Brasil, Argentina..., pero una sola «nación» latinoamericana). A veces este desplazamiento hacia la izquierda revolucionaria y el populismo producirá la división de los PDC existentes, otras su aniquilación como partido, otras la reconversión de su proyecto político; de todas maneras, y es lo que importa aquí, se constata un claro movimiento de radicalización, de desprendimiento de la línea conservadora-fascistoide, para asumir la posición colindante con el «guevarismo» (violencia armada o al menos

militantemente revolucionaria), al frente popular con vistas a un populismo nacional. Todo esto no es sólo un intento. En todos los niveles puede observarse una real apertura y compromiso que se dirige primeramente a la concienciación del hecho fundamental: somos dependientes, colonias, y tenemos un adversario común: el Imperio del dinero (del dólar).

Todo esto indica que los cristianos han vuelto al centro de la palestra política latinoamericana con otra modalidad menos equívoca que en el tiempo de la cristiandad o de la independencia (política de 1808-1925). Ahora se trata de la independencia económica, cultural, humana de América Latina, no sólo con respecto a Estados Unidos, sino con respecto a todas las potencias superdesarrolladas. Todo esto supone pensar la posibilidad de un socialismo latinoamericano concordante con la comprensión existencial cristiana (no hablamos de marxismo) que funde ideológicamente un proceso político que se una a los pueblos africanos y asiáticos, no ya en vías de desarrollo sino en el camino de la liberación de la estructura opresores-oprimidos, alertando a los más esclarecidos de los países desarrollados-opresores para que no permitan la organización de la contrarrevolución en nombre de la lucha contra la subversión y la defensa de la civilización occidental y cristiana. Porque son muchos los cristianos que quieren una humanidad liberada, sin Occidente ni Oriente, sin griegos ni romanos, sin judíos ni paganos, «puesto que Él es nuestra paz, el que de dos ha hecho un solo pueblo, destruyendo los muros que los separaban, suprimiendo en su carne el odio» (Pablo, Efesios 2,14). El texto citado es escatológico, pero, por eso mismo, se cumple siempre que el Reino se hace un poco más real, presente, histórico.

*cc)*El cristianismo como universitario e intelectual

Desde 1962 vienen produciéndose cambios rotundos de orientación en los universitarios cristianos latinoamericanos[372]. Para comprender todo su sentido se nos permitirá un planteamiento más general. El primer modelo

---

[372] De la inmensa bibliografía sobre el tema pueden indicarse: *Juventud y cristianismo en América Latina*, doc. final del seminario realizado por el Departamento de Educación del CELAM (Bogotá, 18-24 de mayo de 1969); el *Documento de Buga*, doc. final del seminario de expertos del Departamento de Educación del CELAM (Buga, 12-18 de febrero de 1967) (en *IL ¿PP?,* pp. 41-59); sobre Buga: *Víspera* 5 (1968), pp. 69-77; «Introducción a la metodología de los movimientos apostólicos universitarios», MIEC-JECI, Servicio de documentación, serie 1, doc, 17-18, octubre 1969*; Iglesia-Universiad*, Centro de doc., MIEC-JECI, 1, 1968; y en general todo lo publicado por este servicio de documentación MIEC-JECI (Montevideo) y *Víspera* (por ejemplo, el «Conflicto y replanteamiento en la universidad católica del Perú», n. 6 [1968], p. 39).

fue la «*Universidad de cristiandad*», colonial y latinoarnericana, que originada en el primer Colegio Mayor fundado en Santo Domingo en 1537 o en las Universidades de San Marcos de Lima o de México, comenzó su agonía en el inicio del siglo XIX para recibir el golpe final, por indicar una fecha simbólica, en la «Reforma universitaria» de 1918, en Córdoba (Argentina), que se extendió por toda América Latina y que tuvo repercusiones universales[373]. El segundo modelo, la «*Universidad reformista liberal*», se origina con el «Manifiesto de Córdoba» cuando dice: «Hombres de una república libre, acabamos de romper la última cadena que, en pleno siglo XX, nos ataba a la antigua dominación monárquica y monástica»[374].

Sin embargo, aquellos reformistas no eran sino liberales de la pequeña burguesía, con ideologías intemacionalistas abstractas, ligados al industrialismo incipiente. Hubo grandes pensadores cristianos, como José Vasconcelos en México, o positivistas, como José Ingenieros en Argentina, pero sólo Haya de la Torre, rector de las Universidades populares del Perú, logró dar una formulación coherente al movimiento, al lanzar un partido político (el APRA), de raigambre indoamericana y antiimperialista, que perderá con el tiempo todo lo mejor de su doctrina. Después de la Segunda Guerra Mundial, como nos dice Guzmán Carriquiry en su estudio presentado en el Seminario Latinoamericano de Pastoral Universitaria (del 15 al 25 de junio de 1967 en México)[375], aparece el tercer modelo: la «*Universidad desarrollista*». Neocapitalista, en la línea del desarrollo tecnológico; la universidad debe formar técnicos para que nuestros países alcancen dentro de un mismo esquema, fundamentalmente, el desarrollo integral. El BID y la CEPAL, por ejemplo, impulsan dicho modelo. Los cristianos, por su parte, habían respondido al desafío «reformista» con la creación de movimientos del mismo tipo (el «Humanismo» en Argentina, las juventudes democristianas en otros, la JUC, etc.); en la etapa desarrollista existen igualmente interpretaciones del desarrollo procedentes, por ejemplo, del equipo chileno de Vekemans o de «Economía y humanismo».

Sin embargo, se ha ido gestando un cuarto modelo: la *«Universidad crítico-liberadora*» -por darle un nombre-. Es ésta una universidad naciente, colectora de recientes experiencias, crítica ante el hecho de la opresión o el colonialismo que sufrimos, liberadora como tarea técnico-

---

[373] Véase *Víspera* 4, enero 1968, pp. 69-88.
[374] *Ibíd*., p. 70.
[375] *Iglesia-Universidad*, supra, p. 74; y nuevamente expuesto por C. Aguilar (pp. 26-28); cf. Rodolph Atcon, «La universidad latinoamericana», en *Revista Eco* (Bogotá) 37-39, mayo 1963.

humanística. Ella deberá usar una «Pedagogía del oprimido» -como se titula una obra de Paulo Freire-[376]. Esta nueva universidad que en América Latina surge como proyecto, tiene ya su historia auroral. En un contexto distinto del latinoamericano se produjo en la Universidad Técnica de Pekín una experiencia novedosa: los estudiantes primero, los obreros después, propusieron un nuevo plan de estudios, de administración y gobierno universitario. El movimiento fue apoyado por el Gobierno y se transformó en la «Revolución Cultural». Antes todavía, en Cuba, se había comenzado otra experiencia semejante. Ahora por influencia indirecta de los acontecimientos latinoamericanos, se produjo después el Mayo de 1968 en París. El artículo de Paul Ricoeur en *Esprit* sobre «La dialéctica de la enseñanza» (maestro-alumno) significó un interesante elemento de reflexión. Los cristianos universitarios latinoamericanos fueron realizando, por su parte, una experiencia paralela que en el presente se vuelca en el proceso común.

En Brasil se fundó *Açâo Popular*, que en 1962 publicó una revista del mismo nombre. Se trata de uno de los compromisos de los universitarios, que desde el golpe comienzan a defender ciertos principios que son interpretados por los militares como subversivos. Monseñor Vicente Scherer dio a conocer su posición en «A conferência nacional dos obispos e a Açâo Popular»[377]. El movimiento universitario se compromete en una línea revolucionaria. Poco después la JUC y la JEC abandonan el «mandato» y dejan de ser confesionales, aceptando compromisos temporales, viviendo teologalmente en la Iglesia sin ser ya institución eclesial. El mismo episcopado brasileño acepta esta posición. La crisis se extiende a toda la AC. El secretariado nacional de la JEC renuncia en pleno el 4 de diciembre de 1966. Monseñor Scherer, responsable del apostolado de los laicos, comentando por radio los acontecimientos del 9 de enero de 1967, dice que los jóvenes pueden renunciar si su conciencia lo exige, y aun deben hacerlo. Acción Católica sigue siendo considerada subversiva por el Gobierno. La desconfesionalización se extiende a la Legión de María, al Apostolado de la Plegaria, al MEB, dice Tibor Sullik. Los mismos estudiantes de las universidades católicas toman posturas políticas. Son expulsados por la policía de la Universidad Católica de Sâo Paulo. Aunque protesta el cardenal Rossi, no logra liberar al asesor de los estudiantes, el padre Talp, en manos del

[376] Ed. Tierra Nueva, Montevideo 1970: «Es por eso que sólo los oprimidos, liberándose, pueden liberar a los opresores. Estos, en tanto clase que oprime, no pueden liberar ni liberarse» (p. 56).

[377] *Verbum* (Río), mayo-junio 1964, pp. 61-66.

DOPS (policía secreta). El 1 de abril de 1965, 700 estudiantes brasileños critican severamente la revolución, como una persecución política, violenta, que tortura, siendo un terror cultural sin discriminaciones. Amoroso Lima se declara públicamente: «Con la *Populorum progressio* la Iglesia entra en una nueva guerra, no contra los bárbaros o los turcos, sino contra el hambre, la miseria, la injusticia y la guerra misma»[378]. En los demás países latinoamericanos los universitarios desesperan ya de los planes desarrollistas, de la «Alianza para el Progreso». Así se llega al documento mayor de esta época, el de Buga.

En Concilio Vaticano II se había referido muy escuetamente a la cuestión universitaria[379]. Por su parte, Medellín no hará sino indicar algunos aspectos de lo tratado en el Seminario de Expertos sobre «La misión de la universidad católica en América Latina», reunido en Buga (Colombia) del 12 al 18 de febrero de 1967, convocado por el Departamento de Educación del CELAM[380]. El lenguaje general del documento es «desarrollista», encontrándose, sin embargo, indicaciones importantes para una universidad crítico-liberadora, como cuando se dice que «incumbe a la univetsidad católica como foco de concientización de la realidad histórica...la desalienación de posturas generadoras de la *cultura colonialista*» [381]. El desarrollismo de vanguardia se deja ver en el siguiente texto: «Deben éstas (las ciencias sociales) ayudar a una búsqueda de desarrollo integral y, sin embargo, se ven amenazadas por la imposición de modelos desvinculados de la realidad latinoamericana. Aunque las ciencias sociales sean, en ciertos medios oficiales de América Latina, consideradas como subversivas, corresponde, no obstante, a la universidad católica asegurar un ámbito para su libre y plena investigación»[382]. El nivel estrictamente insustituible de las universidades católicas debe ser el «encuentro entre la Iglesia y el mundo» como reflexión teológica y humanística, donde por el diálogo institucionalizado horizontal (entre las disciplinas científicas, la universidad y la sociedad, abierta a los que pretenden entrar en ella) y vertical («dando participación en el gobierno de la institución y en la elección de

[378] *ICI* 288 (1967), p. 19.
[379] Declaración «Gravissimum educationis momentum», n. 10 (pp. 4466-467).
[380] Cf. *Medellin*, 4. Educación, nn. 21-24. Con relación a la universidad católica (páginas 105-106).
[381] En *IL ¿PP?*,p. 54.
[382] *Ibíd*., p. 55. Este documento fue aprobado por el CELAM y la Congregación romana de universidades y seminarios (cf. *Víspera* 1, abril 1967); *Los cristianos en la universidad*, DEC-CELAM, Bogotá 1967.

sus autoridades a los profesores y alumnos...con representación por parte de los miembros integrantes; la autonomía universitaria es un requisito indispensable...; el estudio y promoción de la cultura popular...»)[383].

Sin embargo, el documento tiene un límite. Aunque se habla al comienzo de la «visión cristiana de la cultura» y se interpreta al hombre en «una historia que tiende *a liberar* cada vez más los valores personales y comunitarios», no se habla para nada de la cultura *latinoamericana*; todas las observaciones permanecen situadas en un nivel abstracto. Pero, y lo que es más grave, aunque indique que «corresponde también a la universidad, en la transición del viejo al nuevo régimen latinoamericano, constituirse como núcleo plasmador de una *intelligentzia*», no se ve para nada cómo formarla efectivamente, y no ya a nivel de «estudiante» universitario, sino de «intelectual» graduado o profesor universitario. En este sentido el MIIC (Movimiento Internacional de Intelectuales Católicos) no ha descubierto todavía su camino en América Latina. Personalmente organizamos en diciembre de 1964 una «Semana latinoamericana»[384] en la que descubrimos un medio que podría dar grandes resultados: reunir anualmente profesores universitarios o intelectuales reconocidos y cristianos para tratar (y publicar) acerca de los más discutidos e importantes problemas que inquietan al continente. Año tras año, la interpretación cristiana, reflexiva, científica, de alto nivel, vendría no sólo a esclarecer sino a hacer historia.

Conocido el documento de Buga en América Latina, provocó inmediata reacción. En Valparaíso primero y después en Santiago de Chile, se produjeron enfrentamientos violentos a causa del tipo de elección de las autoridades. Buga hacía participar a los estudiantes en dichas elecciones. Los estudiantes entraron en huelga para modificar los estatutos de las universidades católicas de ambas ciudades. El obispo de Valparaíso rechazó el ultimátum. El 19 de junio había empezado la huelga; los estudiantes de Santiago ocuparon los locales. El movimiento termina triunfante el 22 de agosto, cuando el Vaticano nombra mediador al cardenal Silva Henríquez, de Santiago, quien conjuntamente con el presidente de la FEUC (Federación de Estudiantes de la Universidad Católica) de Santiago deciden que el 25 de noviembre de 1967 se convocarán elecciones para constituir un Consejo con el 75 por ciento de profesores y 20 por ciento de estudiantes, reservándose el Comité

[383] *IL ¿PP?* , pp. 47-48.
[384] Cf. *Esprit* 7-8 (1965), declaración en pp. 138-139. La conferencia programática (pp. 2-20) ha sido editada en castellano por el IPLA, Quito 1970; cf. *ICI* 235 (1965), pp. 31-32.

permanente del episcopado el 5 por ciento restante. La solución parece que se logró en Valparaíso. Los estatutos fueron reformados.

El movimiento se trasladó, aún con mayor vehemencia, a las universidades nacionales chilenas, y de allí prácticamente a toda América Latina, con diferencias por zonas. En La Paz, los mismos estudiantes católicos rechazan el proyecto de monseñor Rocco de fundar una Universidad católica en 1967. Después, por otros motivos, pero ciertamente teniendo vinculación con la experiencia china y latinoamericana, como por ejemplo la reacción universitaria contra Onganía en 1966 en Argentina, irrumpe el impetuoso Mayo de 1968 en Francia. Vuelve a América Latina el movimiento de descontento estudiantil, y en ningún lugar tan lamentable, por parte de la policía y el ejército, como en las jornadas mexicanas comenzadas el 26 de julio de 1968 y terminadas sangrientamente con más de 200 muertos en la histórica plaza de las «Tres Culturas» de Tlatelolco, el 2 de octubre, después de varias horas de fuego cruzado sobre miles de estudiantes indefensos[385]. El mismo episcopado mexicano debió reaccionar con un documento donde puntualiza que no debe haber «ni ímpetu destructor ni criminal aprovechamiento»[386].

Quizá tanta o mayor significación que los acontecimientos mexicanos tuvo lo que configuró el hoy llamado «Cordobazo». El 29 de mayo de 1969, obreros de las plantas industriales vinieron a unirse a estudiantes de la ciudad de Córdoba. Se produjeron conflictos sin precedentes. «Es preciso retroceder diez años para encontrar un paro nacional de la magnitud del que sacudió al país el 30 de mayo» -declaraba la CGT de los argentinos-. Las barricadas aislaron Córdoba; tiroteos por grupos por doquier. «En el campo universitario los católicos de vanguardia fueron protagonistas principales del proceso. La mayoría de ellos pertenecientes a la Unión Nacional de Estudiantes»[387]. El movimiento hizo tambalearse a Onganía, que caería un año después.

Los universitarios cristianos se hacen cada vez más presentes. Así, se manifestaron en Santiago de los Caballeros (universitarios, secundarios), suspendiéndose las clases, porque un profesor de la Universidad Católica fue ametrallado por la policía y muerto en una manifestación anterior[388].

---

[385] Cf. Serv. de doc. MIEC-JECI, Montevideo, serie 3, doc. 11 (1989); y en CIDOC 69-122.
[386] *ACM* (México) 15 octubre 1968, pp. 4-7.
[387] *Los católicos posconciliares en Argentina*, p. 194. Cf. H. Aguila, «Los cambios no bastan», en *Corfirmado* (Buenos Aires) 12 junio 1969.
[388] *ICI* 349 (1969), p. 17.

Un año después de los trágicos sucesos de Tlatelolco se celebraron misas en México, pero el único que se declaró en la circunstancia fue monseñor Méndez Arceo, de Cuernavaca.

Se trata entonces de comprender el paso de una universidad desarrollista hacia una universidad crítico-Iiberadora[389], que sea capaz de superar ideologías parciales, porque «la opción ideológica -nos dice Dom Fragoso en noviembre de 1969- es partidaria. Puede ser hermosa y generosa, pero es parcial. Es una perspectiva global del objetivo a alcanzar: la liberación del hombre, debe completarse con lo que hay de válido en las otras opciones ideológicas». La liberación final es escatológica; la liberación cultural es, en cambio, la construcción de un hombre histórico nuevo que supere la alienación del colonialismo opresor.

III.SENTIDO TEOLÓGICO DE LO ACAECIDO (1962-1972)

El capítulo III lo concluimos con la consigna evangélica: «Seguidme, dejad que los muertos entierren a los muertos» (Mt 8, 22). Diez años ha seguido su Iglesia a Jesús, muchos se han ocupado sólo de enterrar a los muertos, pero -como dice Antonio Machado- «Caminante, no hay camino, se hace camino al andar», y poco a poco, de tanto ir siguiéndole, el camino se ha ido formando. La consigna evangélica parecería ahora haber cambiado. Casi oímos al Señor diciéndonos: «Poneos en pie, levantad la cabeza, pues vuestra liberación está próxima» (Lc 21,28). Ya no es como hace un decenio, donde el futuro adviniente estaba reservado completamente a lo imprevisible. Ahora se ha bosquejado una senda. Esa senda es la que debemos *pensar* teológicamente para temáticamente explicitar su *sentido.*

Teológicamente América Latina vive la hora de su nacimiento, de su autonomía.

1.Diversos momentos dialécticos y su correcto planteamiento

Cuando en 1964 enjuiciábamos el catolicismo latinoamericano (véanse las conclusiones de los capítulos II y III de esta obra, que no hemos modificado porque son un testimonio de la época), desde Alemania efectuábamos

[389] Véase la conferencia de Dom Helder sobre «La universalidad y el desarrollo en América Latina», del 19 de abril de 1969, en CIDOC 69-147, pp. 1-7.

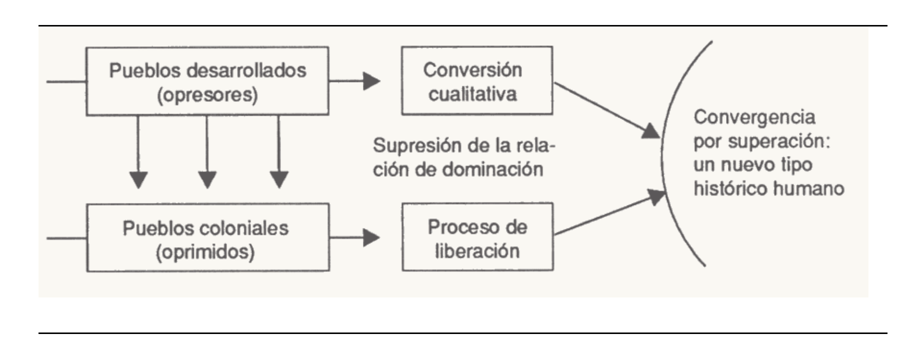
una interpretación hoy en parte superada. Superación que no aniquila lo negado, sino que lo asume. Perteneciente, aun sin saberlo, a una elite cultural, teológica o cristiana europeizada, dicha interpretación contenía una cierta alienación que debe ahora ser modificada. El sabernos parte de una cultura dominada (dentro de una dialéctica de dominación) plantea al teólogo la cuestión crítica de descubrir el nivel de su participación en el proceso de dominación. En efecto, las elites culturales (lo mismo que las políticas, económicas, etc.) desempeñan internamente en los países coloniales un papel subalterno de dominación, de domesticación. Ellos son, inconscientemente, los encargados de hacer de sus respectivos pueblos una masa dispuesta, resignada, pacífica en la opresión, la injusticia, el hambre. Las oligarquías se benefician, en parte, de las ventajas de las potencias nordatlánticas (ya sea económica, política o culturalmente). La clase ilustrada (incluso teológicamente) de los países coloniales es la acrítica «internalización» misma de la opresión; «alojan al opresor en sí»[390]; son «subopresoras»[391]. En el mejor de los casos son liberales-progresistas o desarrollistas. La alternativa (en todos los planos) para ellos es la siguiente: para alcanzar el desarrollo (modelo ideal) de los pueblos nordatlánticos es necesario aprender todo de ellos para superar nuestro subdesarrollo político, económico, cultural, cristiano. Otros, en cambio, caen en la igualmente falsa dialéctica donde las colonias se levantarán revolucionariamente para aplastar a los Imperios, ocupando su lugar. Se trataría del «infinito malo» de Hegel, donde el esclavo es ahora señor; sólo señor; señor que tiene su esclavo: no hay nada nuevo; hay sólo repetición.

La correcta dialéctica es trinitaria y el tercer momento es novedoso, creativamente nuevo, imprevisible, nunca dado. No es la repetición o inversión de «lo Mismo», sino la superación histórica que desde «el Otro» nos abre a una nueva humanidad histórica[392]. El opresor no es aniquilado por el oprimido sino que es humanizado en la destrucción de la relación misma de opresión y en la apertura al tercer momento liberador .

[390] Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, p. 41.
[391] *Ibíd*.
[392] Véase la obra de E. Lévinas, *Totalité et infini*. Nijhoff, La Haya 1968, páginas 269-270: «Dieu sortant de son éternité pour créer... Mais dès lors, autrui, par sa signification, antérieure à mon initiative, ressemble à Dieu... Un principe perce tout ce vestige et tout ce temblement, quand le visage se presénte et reclame: justice».

Permítasenos una representación esquemática que nos ayudará a resolver las falsas contradicciones en las que se internan muchos cristianos:

DIALÉCTICA TRIDIMENSIONAL DE LA LIBERACIÓN



a) Dialéctica dominador-dominado.-La relación europeo-moderna de dominación comienza en el siglo XV, cuando los portugueses conquistan algunos dominios en el norte de África: es el sistema colonial sobre el qúe reposa la cultura europea y norteamericana, en cuya estructura se incluye la colonia (o neocolonia). Los pueblos desarrollados necesitan en su propia estructura a las colonias, que son subdesarrolladas para siempre, estructuralmente (si no suprimen la relación de dominación). La supresión de la relación de dominación hace del oprimido un hombre nuevo y humaniza al propio dominador; de mero aspirante a «tener-más» se pasa al intento humanista de «ser-más» hombre. La sociedad opulenta no podría, a partir de su propia estructura, llegar al tipo de humanismo al que deberá lanzarse necesariamente cuando los pueblos oprimidos hayan suprimido la relación de dominación. El «*nuevo* hombre histórico» no es el esclavo hecho señor; es el esclavo y el señor hechos *hermanos*. En este sentido el proceso de la liberación no tiene como su correlato a la «dependencia» del oprimido, sino a la «conversión» que debe producirse en la sociedad opulenta (que históricamente no se producirá sino por la rebelión de los oprimidos: nunca el que come demasiado sacará de sí la fuerza para comer menos; mientras que el que nada come tiene fuerza suficiente para lanzarse a conseguir de su alimento).

b) Dialéctica profecía-pueblo.-De la misma manera, la dialéctica profeta-pueblo, dentro de nuestros países «dependientes», que tantas falsas

alternativas ha producido, debe ser trinitariamente resuelta. Si el cristianismo es *elitista*[393], se otorgará a las minorías la función esencial del proceso, del desarrollo[394], o del progreso[395], o de la íntegra conservación de la tradición -de los grupos derechistas o tradicionalistas-. Contra el elitismo europeizante se levanta un reciente *populismo* que, indicando sus casos límites, se inclina a tomar a la masa latinoamericana en su espontaneísmo como lo único auténtico, en una actitud acrítica que transforma el pueblo en un mito. Es decir, el populismo *como vicio* «habla mucho de pueblo, le propone símbolos (en general personas) que pretendidamente lo representan, busca eliminar la dialéctica elite-masa, porque el líder populista o la corriente representativa *del pueblo*, asume ambas representaciones»[396]. La superación de la falsa contradicción de elitismo-populismo se resuelve viendo cómo cumplen sus funciones dialécticas los dos momentos de la correlación profeta-pueblo: por una parte, el profeta (Jesús profeta de Galilea) debe comprenderse *críticamente* en función del pueblo, y en vista de su papel histórico-popular debe descubrir su sentido; por otra parte, el pueblo (Jesús que se identifica con los pobres)[397], pueblo oprimido, ha interiorizado en sí al opresor y sin una pedagogía de la liberación (que necesita maestros: el profeta) no podrá exoyectar la cultura de dominación que lo constituye como esclavo. El pueblo no es, *acríticamente*, lo puramente auténtico; el profeta no es lo puramente inútil. La dialéctica elite-masa viene ahora a constituir un *nuevo* todo que se imbrica mutuamente:

[393] Hacia esta posición tienden las primeras obras, tan originales e importantes, de Luis Segundo, por ejemplo, en: *Función de la Iglesia en la realidad rioplatense*, Barreiro y Ramos, Montevideo 1962; *La cristiandad, ¿una utopía?*, *1. Los hechos, 2. Los principios*, CCC, Montevideo 1964, t. I-II: «El cristianismo es, así, el llamado más hondo al impulso minoritario, o sea, libre y personal, de todo ser humano» (II, p. 92); *en Teología abierta para el laico adulto*, Lohle, Buenos Aires, t. I, 1968, se advierte ya una evolución; la cuestión de la cultura colonial y nuevas evoluciones se dejan ver en *De la sociedad a la teología, ibíd*., 1970.

[394] Cf., por ejemplo, José Comblin, *Cristianismo y desarrollo*, IPLA, Quito 1970. El gran teólogo belga, radicado definitivamente en América, no ha participado todavía en el diálogo de la teología de la liberación (al menos por sus publicaciones).

[395] Un cierto progresismo liberal da igualmente preponderancia a la elite: el modelo, poscristiandad, es el de un hombre consciente, libre, convertido, en el pluralismo democrático, profano, liberal. El «modelo» es la sociedad nordatlántica. El grupo *Criterio* se habría movido hasta hace poco dentro de esta actitud, y la mayoría de los teólogos de avanzada en las Facultades de Teología.

[396] Hugo Assmann, *Teología de la liberación*, JECI, Montevideo 1970, pp. 44-45.

[397] En 1959-1961, en Israel, dialogábamos con Paul Gauthier la cuestión a la que después él dio forma escrita en *Les pauvres, Jésus et l' Eglise*, Ed. Universitaires, París 1962. Véase el art. De B. Dumas, en *Víspera* 17, y en *Parole et Mission* (París) 51 (1970), 293-304, sobre «Los dos rostros de la Iglesia».

pueblo que, gracias a los que le muestran el estado de opresión, se constituye en pueblo en marcha a su autenticidad (Iglesia de los pobres).

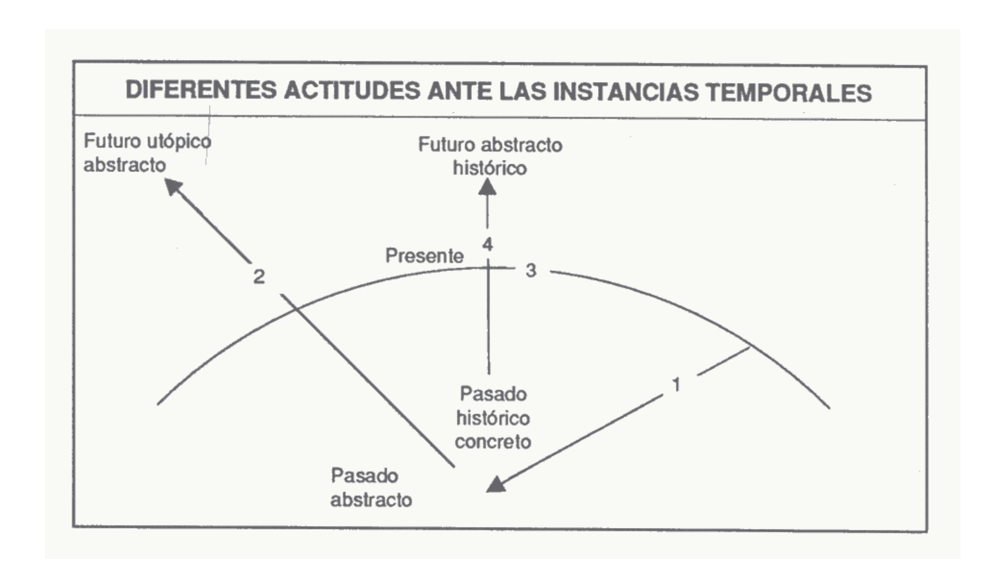
No se piense que el profeta (grupo cristianamente consciente) realiza su destino en la contemplación o la acción solitaria; no se piense que el pueblo tiene ya dentro de sí solo la pura autenticidad futura. En Egipto, el Israel oprimido no estaba en la Tierra Prometida, y Moisés no era profeta guardando sus ovejas en el desierto. Moisés era profeta: comprometiéndose en la liberación del pueblo oprimido; el pueblo era auténtico: saliendo de Egipto y conquistando, como proyecto, su autenticidad que el profeta le muestra desde dentro (no imponiéndole «modelos» extranjerizantes, sino des-cubriendo históricamente lo *ya-dado*, pero germinalmente, *no*-del-todo-*todavía*). Sin profetas el pueblo dormirá indefinidamente en la opresión, la dependencia, la inautenticidad mezclada a la autenticidad popular; sin pueblo el profeta se sectariza, se ilustra alienadamente, se transforma en un subopresor que solidifica el *statu quo* (la relación antihumana de dominación).

No es entonces cuestión de que el profeta se haga masa, que la sociedad opulenta se subdesarrolle (como pretenden ciertos grupos hippies), que Jesús profeta acalle su voz y sea sólo pobre (como ciertos movimientos contemplativos europeos). No es tampoco que todo el pueblo sea profeta (ideal conciencialista ilustrado del progresismo liberal cristiano al final de la «nueva cristiandad»), que la sociedad subdesarrollada se desarrolle (desarrollismo), que un Jesús «docto» deje de identificarse con el pueblo (como ciertos profesores de teología alemanes). Es cuestión de que el profeta lo sea para que un pueblo se libere; de que la relación de dominación cese para que nazca un nuevo tipo de hombre; de que Jesús profeta, pobre e Iglesia de pobres signifique la superación de contradicciones falsamente absolutizantes que inmovilizan el movimiento de la historia santa, en especial en América Latina.

c) Dialéctica pasado-presente-futuro.-Si la dialéctica opresor-oprimido, profeta-pueblo la estudiáramos en el nivel de la temporalidad (con sus tres instancias: pasado, presente y futuro), podríamos igualmente ver toda una gama de actitudes que pueden ayudarnos a interpretar la actualidad latinoamericana. En un primer caso, una elite oligárquica de derecha, integrista, defiende el *pasado* de la cristiandad como modelo abstracto ideal. No tiene conciencia crítica con respecto a la relación de Imperio-colonia (lo mismo que los casos que analizaremos a continuación), y por ello, sin saberlo, sus integrantes son los sub opresores que quieren por la fuerza (frecuentemente militar) imponer el modelo ideal de la «civilización

occidental y cristiana», pero al no contar con la estructura internacional dominador-oprimido, esa tal civilización es la «burguesa nordatlántica», de hecho. El integrista es solidarjo de un pasado inauténtico, que en el esquema estaría representado por la *flecha* 1:

DIFERENTES ACTITUDES ANTE LAS INSTANCIAS TEMPORALES



El integrista de derecha, estático, tiene una tematización a la luz de la fe: la «teología de la cristiandad» -que no podemos pasar a analizar, pero sería muy provechoso hacerlo-. En un segundo caso, el opuesto al indicado, se encuentra la actitud del liberal europeísta, el progresista desarrollista y el marxista ortodoxo. Lo que importa ahora es el *futuro* (pero futuro desarraigado de un auténtico pasado que se pierde en diversos tipos abstractos de utopía: la liberal, la progresista, la marxista ortodoxa, positivista y reaccionaria de hecho). Si el integrismo es una mala comprensión del «Padre», esta posición es un inadecuado planteamiento de la «Encarnación»: siempre cae en un dualismo que lo aleja de la realidad histórico-popular. Admiten los integristas por una parte la fe cristiana (que cae rápidamente en el fideísmo) y por otra un humanismo que no llega a ensamblarse bien con la fe (positivista, liberal, burguesa o marxista ortodoxa) (*flecha* 2 del esquema). Todas son elites ilustradas, «salvadoras» de una masa que poco o nada tiene que aportarles. De hecho son acríticas con respecto a la dialéctica dominador-dominado (e incluso los marxistas

ortodoxos no comprenden la posición de país desarrollado que tiene Rusia). En un tercer caso, centrista, el pueblo mayoritario, perdido en un *presente* abstracto (ya que la «memoria» popular no logra descubrir un sentido que le permita crear un futuro nuevo), es oprimido pero no lo sabe, ya que ha internalizado al opresor. Es una inadecuada comprensión del «Espíritu Santo», ya que, aunque todos se sienten hermanos, son más bien esclavos juntos que hermanos libres. Ese pueblo oprimido (el de Jesús pobre-Iglesia mística) no lo es ya-todo-todavía, porque le falta no sólo quien lo despierte de su postración, sino quien lo fecunde con lo que le es exterior (el Otro) para crear una nueva etapa histórica.

El correcto planteamiento de dialéctica de las instancias de la temporalidad, dentro de las de dominación y elite-masa, es la del *profeta-pueblo:* Moisés-lsrael (Jesús-Iglesia); un Israel no sólo esclavo de Egipto, sino ya en el camino mismo de la liberación por el desierto que, implantado en un pasado de esclavitud, se comprende por el futuro de la Tierra Prometida. El profeta es el que comprende *explícitamente* (no decimos *temáticamente*, porque sería teología) el sentido del presente abierto (no abstracto) al pasado y al futuro históricos. No niega ninguno de los tres: los asume sinérgica y simultáneamente. El profeta no ha recibido dicha comprensión para su propia perfección (Moisés pastor en el desierto), sino para que su palabra (la *dabar* creadora de Yahveh) despierte al pueblo oprimido, sabiendo que en ello va su muerte (el profeta será asesinado por la clase opresora que vive de los esclavos). No es juego de niños; es una tarea violenta; es una tarea subversiva; es una pedagogía; es un lenguaje que dice el *sentido* oculto de la historia, que delata, como punto de partida, la dialéctica de dominación.

La masa esclavizada, esclavizada para siempre si no hay profeta, es fecundada por la palabra creadora (como la mujer que recibe en su seno la semilla varonil) y saliendo del presente abstracto, comprende como pueblo (que ahora nace) el sentido histórico, presente, concreto de su estado de oprimido. Esclarecido por el profeta, rompe primero con la oposición de la dominación (es el momento no ya de reforma o desarrollo: es la violencia del niño que puja por salir del seno materno; son los dolores del parto; lo que en lenguaje sociopolítico se llama hoy: revolución). El profeta conduce después al pueblo al *propio* proyecto ad-viniente (futuro) del pueblo; el profeta no inventa o construye un proyecto: lo des-cubre en lo ya auténtico del pueblo; niega positivamente lo inauténtico; cultiva lo todavía-no pero que hará ser-más al oprimido. Cuando la comprensión *explícita* existencial del profeta es pensada *temáticamente* tenemos la «teología de la liberación».

Tanto la «teología de la cristiandad» (modelo pasado) como la «teología progresista» (europeísta y utópica) son abstractas; la «teología de la liberación» es pascual, histórica, concreta, teniendo en cuenta el hecho de la opresión. La fe, popular comprensión existencial equívoca (donde se mezclan lo auténtico y lo inauténtico), fijada en un presente abstracto, la del «catolicismo popular», es el punto de partida del proceso liberador cristiano en América Latina. La «teología progresista», en cambio, *aliena* en su tematización la fe existencial del progresista (que era un simple latinoamericano todavía no alienado por su instrucción). La «teología de la cristiandad» *fija* todo el proceso y sólo está a la defensiva, salvando al hombre por el bautismo, en un sacramentalismo que se acerca a la magia. El profeta comprende *explícitamente* lo que está implícito en la porción de fe auténtica del pueblo; se trata de clarividencia *existencial*, confundida indivisiblemente con la praxis, de la que es parte constitutiva. La «teología de la liberación» (de la cual la «teología de la revolución» estudia su punto de partida, la «teología política» sus condicionamientos, la «teología de la esperanza» su futuro, la «teología del cuestionamiento» un aspecto) pretende, simplemente, tematizar científicamente la estructura concreta que se cumple en la dialéctica profeta-pueblo en su totalidad, lo que dicho de otra manera es *toda la teología tradicional puesta en movimiento páscual desde la perspectiva de los oprimidos*.

Pascua (*pesach*) es «paso», camino por el desierto de toda la historia humana, desde la pecabilidad ontológica del hombre sin salvación (pecado original) hasta la irreversible Salvación en Cristo en el Reino (escatológico). Paso que ocurre en cada hombre, en cada pueblo, en cada época, en toda la historia humana. Pero paso que se produce de manera privilegiada en ciertos *momentos fuertes* de la historia: uno de ellos sería el que le toca vivir a América Latina, y cuando la liberación total escatológica puede ser significada, testimoniada o manifestada por los profetas al pueblo en el compromiso histórico-concreto de la liberación política, económica, cultural de América Latina.

La teología nunca puede pensar actualmente todo lo pensable; piensa históricamente, en cada época, aquellas cuestiones que mejor le permiten esclarecer los acontecimientos concretos. Por ello la patrística privilegió ciertos aspectos, otros la cristiandad medieval y colonial, otros la nueva teología posterior. Desde América Latina debemos pensar ciertos elementos de la existencia cristiana con mayor detención, profundidad, para que iluminen la época que acaba de comenzar. Si esta etapa va a ser la de la liberación de América Latina, es evidente que debe surgir una teología histórica, concreta, adaptada a la realidad.

2.Sobre el nacimiento de la teología latinoamericana

El «nacimiento» de la teología latinoamericana se ha ido gestando en los últimos tiempos. En primer lugar, gracias al estudio de muchos profesores de seminarios y Facultades de Teología latinoamericanos en Europa. Esta primera etapa tenía la desventaja de la imposibilidad de conectarse continuamente entre los pensadores, lo que los reducía a sólo poder «repetir» lo estudiado fuera (una teología abstracta aunque procediera de Innsbruck o París). La segunda etapa comienza cuando se organizan cursos bajo la dirección unificante y universalizadora del CELAM, y que exige a los profesores tener en cuenta todo el continente. Comienza a gestarse no una teología latinoamericana, pero al menos la teología abstracta inicia su paso a lo concreto al ir descubriendo el nivel, ahora real, de lo latinoamericano.

Esa transición no fue primeramente teológica. Sólo la sociología (a veces sólo la sociografía) pudo avanzar los primeros pasos. De ahí la importancia de las investigaciones del FERES (bajo la dirección de Houtart), del DESAL (Centro para el Desarrollo Económico y Social de América Latina, 1961) y tiempos después del ILADES (Instituto Latinoamericano de Doctrina y Estudios Sociales, 1961), ambos en Santiago. Un nuevo paso significó el descubrimiento de la historia (en la que el presente libro debió intentar igualmente los primeros pasos sintéticos). De inmediato, la intención pastoral vino a exigir una actitud más comprensiva y profunda: el ICLA (Sur [1961] y Norte [1966]) abría nuevos caminos en la catequesis latinamericana; el Instituto Lastinoamericano de Liturgia Pastoral (1965) se lanzaba a estudios e investigaciones concretas; el OSLAM organizaba cursos para profesores de seminarios; y, por último, el ISPLA (Instituto que desde 1968 recibirá el nombre de IPLA: Instituto Pastoral de América Latina), que organizó su primera reunión entre el 10 y el 15 de enero de 1964 en Puerto Rico; la segunda, entre el 6 y el 7 de julio en Uruguay, y la tercera entre el 5 y el 8 de septiembre en Ecuador. En 1965 organiza cursos en Sâo Paulo (siendo profesores Galilea, Gregory, Comblin); en 1966 continúa siendo equipo itinerante (con Segundo Illich, Boulard, Floristán), siempre bajo la dirección de monseñor Proaño; hasta que en Quito (1968) comienza sus cursos semestrales,con la asistencia media de 50 a 60 participantes. Pero se realizan al mismo tiempo muchas otras iniciativas. Por ejemplo: en Porto Alegre se celebra del 13 al 29 de julio de 1964 un encuentro teológico en el que dictan cursos Daniélou, Colombo y Roguet, con más de setenta responsables de América Latina. En abril de 1977 se

piensa organizar en México un congreso sobre el tema «Fe y desarrollo»; en julio de 1968 los trabajos están muy avanzados. El congreso se lleva a cabo entre el 24 y el 28 de septiembre de 1969, con la asistencia de 24 obispos, 324 sacerdotes y religiosos, 186 laicos. La metodología del congreso fue muy abierta y permitió la participación de todos. En esta misma línea, pero con finalidad teológico-científica (ya que se exigía la licenciatura en teología), se reunió en Córdoba (Argentina) un grupo de teólogos y pocos obispos en noviembre de 1970. De la reunión nació la idea (lo mismo que en México) de fundar una «Asociación argentina de teólogos», cuyo centenar de miembros fue ya superado a comienzos de 1971. Sin embargo, todo esto está todavía como en la segunda etapa.

La tercera etapa, o el «nacimiento» de la teología no «en» América Latina ni «sobre» temas sociográficos latinoamericanos, sino teología «1atinoamericana», sólo adviene cuando se advierte un momento ontológico hasta ese entonces oculto: la relación política de hombre a hombre en alguna de sus posibilidades: padre-hijo, hombre-mujer, hermano-hermano o señor-esclavo (relación de dominador-dominado): la relación *política*. La toma de conciencia de la teología de pertenecer a una *cultura oprimida* no fue inmediata. Antes que la teología son los profetas los que existencialmente comienzan el camino; la teología viene *después*. Así, en Brasil, se distingue una línea profética, desde 1964, ante el Estado burgués militarista; otra línea se descubre en el paso de la franca condenación a la convivencia y hasta la defensa del movimiento socialista, que tiende a la ruptura y superación de la dialéctica de dominación, y también ante la cuestión de la violencia, respecto a la que también de una total condenación se pasa a su justa comprensión; lo mismo puede decirse de la reforma agraria. Es decir, la Iglesia ha ido descubriendo, críticamente, la imposibilidad de ignorar dicha dialéctica dominador-oprimido, y, poco a poco, va mirando con mejores ojos (de conservadora se transforma en liberal, en el Concilio, francamente desarrollista después, para abrirse por último a la postura de la liberación)[398] la marcha de un pueblo nuevo. La relación Iglesia-mundo era, en parte, pensada desde la relación hombre-naturaleza

[398] El momento desarrollista, además de en alguna obra ya nombrada, queda expresado, p. ej., en F. Houtart-O. Vetrano, *Hacia una teología del desarrollo*, Libros Latinoamericanos, Buenos Aires 1967; o en V. Cosmão*, Signification et théologie du dévelopement*, IRFED, París 1967. La etapa siguiente queda indicada por H. Assmann, *Die Situation der unterentwickelt gehaltenen Länder als Ort einer Theologie der Revolution*, en *Diskussion zur «Theologie der Revolution»,* Munich 1969, pp. 218-248.

(cualquier hombre y ante la naturaleza como tal: relación abstracta, económica); el descubrimiento (no presente todavía en el Vaticano II) de la relación hombre-hombre en sus diversas posibilidades es «lo político», y, en nuestro caso, como dominador-dominado. Latinoamérica está en la posición del Tercer Mundo: dominada, oprimida. La supresión dialéctica de dicha posición es la puesta en movimiento de la liberación.

El tema de la liberación es propiamente bíblico (p. ej. Ex 3, 7-8: *lehat-siló*; Lc 21,28: *apolytrosis*) y atraviesa toda la tradición cristiana. En la Escuela de Tubinga[399] fue un tema preferido y por ello es un momento esencial de la gnosis hegeliana: «Befreiung» es el movimiento dialéctico que niega las negaciones del Ser-ahí como lo primeramente ,determinado hasta concluir en el Absoluto como resultado (*Enciclopedia*, § 386). La inversión marxista le da el sentido de «liberación del proletariado». El FLN de Argelia le dará un sentido nacional antiimperial; «liberación» que ya es explícitamente tematizada por Frantz Fanon su obra *Les damnés de la terre*. Por su parte, entre otros, Herbert Marcuse trata la cuestión filosóficamente[400]. En América Latina se comienza a usar la noción desde 1964, pero sin tomar conciencia de su pleno sentido político. Paulo Freire y el MEB brasileño la utilizan como fundamento del método: la concienciación es correlativa a la liberación; pedagógicamente es una «educación liberadora» o «educación como práctica de la libertad». Cuando el «Mensaje de los obispos del Tercer Mundo» (1966) y Medellín (1968) usan la noción y el término en su sentido político (liberación de la estructura de dominio neocolonial) la cuestión queda definitivamente planteada. Poco después la usa ya en sus documentos el episcopado chileno, y se generaliza.

La teología, *pensar temático*, viene después del compromiso profético, *praxis existencial*. Gustavo Gutiérrez, de Perú, que en octubre de 1968 publicaba *La pastoral de la Iglesia en América Latina* (JECI, Montevideo), en el que, aunque en el cuarto tipo de pastoral (no ya la de cristiandad, nueva cristiandad o de la madurez de la fe, sino «pastoral profética»), se advierte que «la fe personal trata de precisar la situación de la masa en el diálogo salvador, trata de no descuidarla» (p. 28), no hay todavía una

---

[399] Cf. Paul Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Univ. Lovaina, Lovaina 1953; Adrien Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, Nijhoff, La Haya 1960; Georg Lukács*, Ver Junge Hegel un die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Aufbau, Berlín 1954.

[400] Cf., por ejemplo, la ponencia del congreso de Londres (1967) (*The Dialectics of Liberation*, Penguin, Londres 1968), y *An Essay on Liberation*, Boston 1969. Sartre se ocupa de la cuestión en la introducción al libro de Frantz Fanon *Los condenados de la Tierra.*

explícita referencia a *lo político*. Poco después, el mismo teólogo escribe para el «Servicio de Documentación» de la JECI (Montevideo) su trabajo sobre *Hacia una teología de la liberación* (1969)[401], donde se critica la «idea de desarrollo» y se muestra la conveniencia de la noción teológica y política de «liberación». Gutiérrez cita las obras de Falleto, Dos Santos, Sunkel, Arroyo y Salazar Bondy (todas de 1968) donde se muestra la estructura, en diversos niveles, de dominación-dependencia; ahora él la aplica a la teología. No debe olvidarse, tampoco, el equipo de *Víspera* (Montevideo), donde Borrat y Methol Ferré venían elaborando esta cuestión desde tiempo antes (véase, en el número 7 de dicha revista, la interpretación política de la encíclica *Humanae vitae*, y sobre todo el paradigmático ensayo teológico de Methol Ferré en «Iglesia y sociedad opulenta. Una crítica a Suenens desde América Latina», en *Víspera* 12 (1969), (separata pp. 1-24), con su programática introducción sobre «la lucha de dos teologías»: «Toda teología implica, de algún modo, una política»; de hecho, en la Iglesia católica misma hay una «dominación de las Iglesias locales ricas sobre las pobres».

Todo esto desembocó, todavía tímidamente, en el «Simposio sobre teología de la liberación» que se realizó en Bogotá los días 6 y 7 de marzo de 1970, con la presencia de casi 500 participantes. No se llegó a concretar todavía la cuestión. En un encuentro posterior, en la misma ciudad, el 24 de julio, el asunto cobró mayor concreción[402]. En Buenos Aires, en un encuentro de teólogos latinoamericanos, entre los días 3 y 6 de agosto de 1970, se debatió sobre «Teología de la liberación»[403].

Monseñor Pironio, secretario general del CELAM, ha publicado dos artículos exegéticos sobre «Teología de la liberación»[404], y en sus declaraciones de enero de 1971 en Maryknoll cita el texto central de Isaías 61: «Nuestra misión, como la de Cristo, consiste en dar la buena nueva a los

[401] Casi igual aparece en 1970, mimiografiado en Lima: «Apuntes para una teología de la liberación» (p. 66), y en *IDOC-Internacional* n. 30, septiembre 1970, pp. 54-78: «Notes por une théologie de la liberation».

[402] Las dos partes publicadas son: «I. Liberación. Opción de la Iglesia en la década de170; II. Aportes para la liberación», Ed. Presencia, Bogotá 1970; véase igualmente L. Gera, *La Iglesia debe comprometerse en lo político*. Serv. de Doc., JECI, Montevideo 1970.

[403] El teólogo protestante brasileño Rubem Alves tiene dos aportaciones a la cuestión: «El pueblo de Dios y la liberación del hombre», en *Fichas de ISAL* (Montevideo) III, 26 (1970), pp. 7-12, y su libro *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?*. Tierra Nueva, Montevideo 1968.

[404] En *Criterio* n. 1607-1608, noviembre 1970, pp. 783-790.

pobres, proclamar la liberación a los oprimidos...». La cuestión, entonces, ha tomado ya carta de ciudadanía y se deberá contar con ella.

Cabe subrayar que la «teología de la liberación» destaca *lo político* de otra manera de como lo hace la «teología política» europea[405]. «Lo político» en Europa de la teología es la consideración de lo social del dogma (un poco en la línea del *Catolicisme* de De Lubac) más la dialéctica crítico-liberadora, en el plano *nacional*, de Iglesia-mundo. Sin embargo, no se ha percibido el sentido de lo político como dialéctica opresor-oprimido en el nivel *internacional*, y dentro de esa correlación, ahora sí, la función profético-crítico-liberadora de la teología con respecto a una masa oprimida (no sólo contra *un* Estado o instituciones). La «teología política» europea es abstracta, válida para todos los hombres: es decir, para ninguno en concreto. «Lo político» de dicha teología, al no estar situada (*auk-topos*: utópica), se torna, de hecho, en instrumento del opresor para continuar su dominio; el opresor no recibe la crítica que lo impulsaría a suprimir la dialéctica de la dominación mundial. La «teología de la liberación» radicaliza ontológicamente *lo político* y torna la teología en un pensar concreto, crítico, subversivo, real.

3.La dialéctica del «fuera-dentro» de la Iglesia

La cuestión fundamental, creemos, es una adecuada formulación eclesiológica, porque es en la historia como Iglesia donde se cumple la economía de la trinidad. Para comprender todas las inadecuadas contradicciones que se vienen formulando con respecto a la Iglesia, sería conveniente agregar a los momentos dialéticos indicados más arriba uno nuevo: el «fuera-dentro» de la Iglesia. Se dice que se está *fuera* del comedor como habitación cuando se toma como ámbito de referencia el *dentro* de la casa; pero si se toma la casa, se dirá que se está *dentro* de la casa y no todavía *fuera* de ella. Entre el fuera y el dentro se establece una «frontera», pero es fluctuante, ya que se trata del límite del ámbito o mundo que se tenga en consideración. De todas maneras el «fuera» es correlato dialéctico del «dentro» y son conciliados en una totalidad histórica (por último escatológica) que los engloba explicándolos. La relación «Iglesia (dentro)-mundo (fuera)» es fuyente, fluyente, dialéctica, y hay un momento en que se identifican:

[405] Por citar sólo un libro, *Diskussion zur «politischen theologie»,* Kaiser-Grünewal, Munich-Maguncia 1969, en especial la intervención de J. B. Metz, pp. 267ss, y la bibliografía de W. Darschin, pp. 302 317.

la «Iglesia de los pobres» como el ámbito donde «reina» la gracia misteriosa y crística que salva a todo hombre de buena voluntad. En este caso el «dentro» es la totalidad de la humanidad de una época histórica, el «fuera» es el futuro: hay siempre un «fuera», una exterioridad, un resto escatológico; jamás el hombre en la historia será una totalidad totalizada[406]. Yes «fuera», no sólo como futuro, sino como el misterio siempre inaprensible del «Otro», como libertad que se expresa en la palabra exigiendo justicia[407]. Es decir, todo «dentro» es transparente; es un «fuera» en otro respecto; y aun en el caso límite de la más íntima estructura personal, el hombre es un «fuera» ante la Libertad creante, que lo ha puesto en el ser.

No hay, entonces, ningún nivel donde la Iglesia pueda decir: al fin, ahora estamos «dentro». Porque ese «dentro», como hemos dicho, se comporta dialécticamente como un «fuera» para un «dentro» más íntimo. Si además se comprende esta dialéctica (especializante) en relación con la del profeta-pueblo (socio-temporal), tendremos los elementos hermenéuticos adecuados.

La Iglesia como totalidad desempeña la función «profética» con respecto al mundo: «pueblo». No hay una sin la otra: no hay Iglesia «dentro», y profética, sin mundo «fuera»: pueblo. Si el mundo dejara de estar fuera, la Iglesia no sería profética. Claro que en este caso hablamos de Iglesia-institución, visible, a la cual pertenecen con conciencia sus miembros. Cada «dentro» tiene entonces un modo de «pertenencia»; todo «fuera», un modo dialéctico de estar «ante». La Iglesia misma, la visible, se comporta como un pueblo con respecto a sus obispos y presbíteros. Para el obispo (cuyo «dentro» profético es el cuerpo episcopal en el que se encuentra in-corporado) su función profética se cumple con diversos niveles de pueblo-fuera: el presbiterado, la comunidad de los cristianos, el mundo no perteneciente visiblemente a la Iglesia-Institución (pero perteneciente ciertamente a la Iglesia-total o crística). Por su parte, el presbiterado (el «dentro» profético es el presbiterio) cumple su función escatológica con respecto a la comunidad de los fieles y al mundo. El cristiano (cuyo «dentro» es la Iglesia-visible) cumple su función con respecto al mundo. El mundo (cuyo «dentro» es la totalidad de la humanidad salvada misteriosa y secretamente por Cristo: «Todo hombre tiene la gracia suficiente para salvarse») tiene un fuera: todo lo que le falta crecer en la historia futura, las contra-

[406] Véase sobre esto mi obra *Para una ética de la liberación*, t. I, § 4-6 (sobre la comprensión histórica y dialéctica del ser), y en *La dialéctica hegeliana*, cap. IV.
[407] Cf. E. Lévinas, *Totalité et infini*.

dicciones internas que como negatividad frustran sus actuales posibilidades, la absolutización mítica de lo que considerado como relativo dejaría lugar para ir más allá.

Justamente, la función de la Iglesia con respecto al mundo como tal es *abrirle* siempre un «fuera» por donde pueda transitar hacia la Parusía. El mundo tiende a *cerrarse* como totalidad totalizada y a divinizar sus mitos absolutizados indebidamente. La función política de la fe y la teología vienen, justamente, a producir una crítica que libera al mundo hacia el «fuera» de sí, que es siempre un hombre nuevo histórico, futuro. En Europa, Estados Unidos y Rusia se tiende a absolutizar como universal y único el estado de cosas de las sociedades opulentas desarrolladas: se niega la exterioridad, se detiene el proceso dialéctico histórico, escatológico. Desde el Tercer Mundo, desde América Latina, mostramos una fisura, un nuevo «fuera»: más allá de la metafísica del sujeto (que inaugura Descartes con su *cogito* y que culmina con Nietzsche en su *Voluntad de poder*), fundamento de la dialéctica dominador-dominado, se abre la posibilidad de un hombre al que el ser como Otro se le im-pone (ya que no lo *pone* él como dominador) exigiendo justicia, y llamando entonces como llama el «hermano».

Desde esta estructura ontológica podremos ahora juzgar las actitudes históricas adoptadas por obispos, clérigos y cristianos en la hora presente latinoamericana, y, lo que es más importante, saber discernir nuestra propia actitud, para que concuerde con la que, descubriendo el sentido, *haga la historia*.

En primer lugar, entonces, se establece la dialéctica «Iglesia visible-mundo». La identidad perfecta nunca se podrá producir sino cuando el Reino sea totalmente de los Cielos. En la historia «Iglesia-mundo» serán dos momentos, no contrarios, sino correlativos[408]. El intento de identificar «Iglesia-mundo» es el de la cristiandad; y como no hay mundo (el «fuera» de la Iglesia) no hay profecía, no hay misión: pero entonces la Iglesia pierde su función histórica. En efecto, la función histórica de la Iglesia-institución o visible, a la que se pertenece con conciencia, voluntad, corporalidad, etc., es profético-mundial. La Iglesia-institución no tendría como finalidad *esencial* sólo algo «interno»: por ejemplo, la salvación estática de

[408] Se usa y abusa sin conocimiento lógico y ontológico de la noción de «contradicción» (*Widerspruch* en alemán). Hegel usa con preferencia «oposición», siguiendo la tradición de Fichte y Schelling; pero, aun en ambos casos, nada tiene que ver con la «contradicción» de la lógica aristotélica. Por ello, en castellano y según su sentido propio, mejor es usar la noción de «correlación».

sus miembros y en tanto forman «parte», meramente, de ella; porque es bien sabido que, *por ella*, misteriosamente, *también* se salvan todos los hombres de buena voluntad. Ningún don se recibe privatizadamente. El bautismo, en verdad, no se recibe, sino que por el bautismo se nos recibe en la Iglesia para cumplir la misión profética de salvar al mundo.

Como puede verse, la dialéctica del «fuera-dentro» no nos permite jamás *fijar* o endurecer un «dentro» que se defina por la mera «interioridad» *cerrada*. La Iglesia-visible como comunidad conduce proféticamente a los pueblos, a las culturas en que se encuentra, hacia la Parusía: criticando, liberando las puertas que cierran, que alienan, que frustran a dichos pueblos, culturas nacionales. La crítica se realiza en todos los niveles: políticos, económicos, culturales, espirituales, religiosos. Sin la Iglesia-visible, catalizador histórico-social, la humanidad iría sin rumbo, perdiéndose en fatales caminos sin salida donde la acumulación del pecado haría imposible la maduración de la historia. Por la Iglesia-visible y profética la humanidad marcha, aunque esta misma no sepa percibirlo, hacia la Parusía.

La Iglesia-visible-comunidad profética tiene la función esencial de salvar a la humanidad como totalidad histórico-concreta. Hemos visto cómo viene cumpliendo esta función en América Latina. En la medida en que critique proféticamente al mundo (sea como estado burgués o socialista, como clase social o institución de cualquier tipo) cumplirá su función. En la medida en que acepte el *statu quo* por razones humanas de falsa prudencia (que sólo es inmovilismo, astucia o cobardía), pecará y será obligación del historiador-teólogo el mostrar ese mal en la Iglesia. En esa crítica de la Iglesia-visible ante la humanidad latinoamericana como todo, es fundamental hablar, predicar a tiempo y destiempo sobre lo que es primero, fundamental; el *mundo* latinoamericano es oprimido, y mientras no se destruya la relación de dominio por parte de los *mundos* desarrollados, la liberación crítica profética, violenta porque la oligarquía no quiere escucharla, subversiva contra el orden injusto establecido, viene a colocar a la Iglesia-visible en la situación del profeta, Siervo de Yahveh, martirizado, encarcelado, torturado: víctima propiciatoria. Todas las persecuciones, entonces, manifiestan que la Iglesia-institución en América Latina ha tomado la senda auténtica que lleva hacia la cruz: de la predicación en Galilea a la ciudad de Jerusalén, la que mata a los profetas.

De igual modo podremos juzgar la actitud de los obispos. El obispo es profeta de su presbiterio, de su comunidad, del mundo. Esta dialéctica, a mi conocimiento, nunca ha sido entre nosotros mejor expresada que el día de la toma de posesión del arzobispado de Recife por parte de Dom Helder: «Un nativo del Nordeste que habla a otros nativos del Nordeste (primer

ámbito dialéctico), con los ojos puestos en el Brasil (segundo ámbito), en América Latina (tercero) y en el mundo (cuarto). Una criatura humana... Un cristiano... Un obispo...» A lo que agrega: «Mi puerta y mi corazón están *abiertos a todos*». En la medida en que el obispo sepa realizar, a partir de su identidad existencial con el pueblo de pobres (mundo), con la dificultad de sus cristianos y clérigos (lo que supone ser el «primer misionero» de su diócesis y no un enclaustrado en su palacio), la función profética, crítico-liberadora, será nuevamente el Siervo de Yahveh. Será objeto de las mayores persecuciones por parte de la oligarquía que domina (como sub-opresor nacional) al pueblo injustamente. El obispo no debería ser sólo el padre de sus sacerdotes, sino su profeta: debería ir delante y como Jesús diciendo a los suyos: «Sígueme». El «cuerpo episcopal» (el «dentro» del episcopado) debería hacerse transparente, alejándose de todo secretismo, autoritarismo innecesario e infecundo, para abrirse y permitir que el «fuera» habite en su interior. La dialéctica «pastor-rebaño» tiene sus vicios: cuando los pastores forman un cuerpo cerrado se transforman necesariamente en mercenarios.

Los sacerdotes y consagrados son los profetas de la comunidad cristiana y el mundo religioso. La función sacerdotal es correlativa a su comunidad y al mundo; si olvida al mundo, transforma a su comunidad en un ghetto inútil; si olvida a su comunidad, deja de tener punto de apoyo y su profetismo se transforma en activismo o militancia social o política. Debe cumplir su función profética en la comunidad, conduciéndola a la Parusía, y su función en el mundo y como creyente, como cristiano. No es extraño que cuando los obispos no cumplen su función profética Dios suscite a sus sacerdotes y el conflicto sea inevitable. Si todo fuera Iglesia-visible, como en la cristiandad, el sacerdote cumpliría sólo su función «dentro». Pero como el «fuera» es inmenso, la función profética en el mundo es más necesaria que nunca.

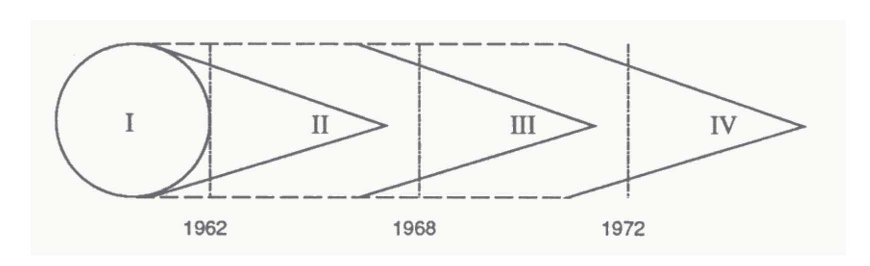
Lo mismo puede decirse de los cristianos en general, cuya función profética «fuera» supone sin embargo un «dentro» real, histórico, humano (las «comunidades de base») y no la abstracta, impersonal comunidad parroquial tradicional. Pero sin la insistencia de su función en el mundo, mundo *oprimido* latinoamericano, el «dentro» se transforma, como hemos dicho, en un ghetto. El cristiano no necesita presentarse confesionalmente como cristiano para conducir a la humanidad a la Parusía. Es necesario *que efectivamente* sepa cómo efectuar su función crítico-liberadora en concreto, históricamente, y sin aparecer como cristiano (obrando como contra testimonio, porque el decirse cristiano no significa que la praxis sea cristiana), cumplirá su función salvífica.

4.Diagnóstico sociopolítico de los compromisos cristianos en 1973

En un nivel concreto, en 1973, en la Iglesia Católica latinoamericana al igual que en las Iglesias protestantes, se puede observar un fenómeno indicador de nuevos aspectos que manifiestan que la situación está cambiando y que comienza un nuevo proceso.

El proceso tiene diversos momentos, y para clarificar nuestra exposición proponemos el siguiente cuadro esquemático para que nos sirva de referencia.

DIVERSAS ACTITUDES CRISTIANAS DESDE 1970 A 1973



En el *nivel I* deben situarse los grupos de cristianos que adoptan todavía hoy una actitud que podríamos generalizar como «preconciliar»; desde un simple pueblo ancestralmente solidario del «catolicismo popular» hasta la extrema derecha que defiende todavía el latín o sus prerrogativas de clase dominadora. Hay un pueblo cristiano, hay oligarquías, hay jerarquía eclesiástica; se trata de la pervivencia de la cristiandad o al menos de la «nueva cristiandad». El *orden* vigente no ha sido puesto en cuestión. Todo ello es anterior entonces a 1962.

En el *nivel II* se encuentran cristianos con espíritu desarrollista, que hemos denominado más arriba «progresistas», de tipo ahora conciliar (desde 1962, pero principalmente desde 1965), que se comprometieron con mucho entusiasmo en estos años, a partir de la teología y pastoral europea, como reforma interna de la Iglesia (litúrgica, bíblica, teológica, catequética, etc.).

Bien pronto esto no fue suficiente, y gracias a Medellín (estamos en el *nivel III* desde 1968), comienzan los compromisos en la línea de la liberación

no sólo escatológica sino igualmente política, económica, cultural, a partir de la doctrina de la dependencia. Surge en el plano de la reflexión cristiana la «teología de la liberación». Se trata de un cristianismo profético de vanguardia. El mismo CELAM (y en las Iglesias protestantes la UNELAM) conduce esta línea, como movimiento de renovación profético.

Desde el fin de la década de los sesenta se producen dos hechos nuevos. Por una parte, entre los grupos proféticos de vanguardia, algunos adoptan decididamente métodos nuevos (tales como el marxismo en el nivel de la interpretación teórica o el foquismo o la guerrilla urbana como método práctico revolucionario). En este sentido Cuba y Chile dan su testimonio, y ciertos grupos católicos (entre los que deben contarse algunos grupos de «Cristianos para el socialismo») o protestantes (como ciertos grupos de ISAL) caen en esa tentación. Estas posiciones generan por reacción la reorganización de los grupos tradicionalistas o de derecha, desorganizados desde el fin del Concilio Vaticano II (tales como algunos grupos de «Cursillos de Cristiandad» o la presencia de algunas comunidades del «Opus Dei»). A esto debe agregarse, en el nivel político, los golpes militares Uruguay, Bolivia, Chile, con intensificación de los trabajos de la CIA, dando un claro panorama de un vuelco hacia la derecha en la situación latinoamericana.

Todo esto produce *un retorno* de muchos grupos (y en especial del CELAM desde noviembre de 1972 en Sucre y de UNELAM desde igual fecha en Montevideo) hacia la posición anterior a Medellín (nivel II). Ese «paso atrás» deja de inspirarse en la «teología de la liberación», que se torna «peligrosa», y la autocensura o la franca persecución se hace presente en todos los niveles de las Iglesias contra los comprometidos en el nivel III. De todos los comprometidos en el nivel profético (nivel III) se dice que son marxistas o guerrilleros (nivel IV). Este confusionismo claramente orquestado permite que el progresismo de tipo europeísta (de vanguardia en 1965, pero reaccionario en 1973) cobre plena conciencia de su poder, ya que puede apoyarse en todo el nivel I (la derecha tradicionalista y gran parte de las estructuras de las instituciones cristianas). La «modernización» teológica y pastoral del grupo progresista, que de hecho no critica el *statu quo*, sirve al tradicionalismo para defender sus intereses y tiene cierta estructuración ideológica para oponerse a la «teología de la liberación».

Por desgracia la historia se repite. La extrema izquierda, que se «descuelga del proceso» (como dice la jerga política), hace el juego a la extrema derecha. Los extremos se juntan.

Todo esto nos exige plantear las siguientes preguntas: ¿Logrará el progresismo europeísta en el poder eclesial realizar un pacto con la extrema

derecha católica? O, ¿podrá reconciliarse, al menos como táctica negociación, el progresismo con el compromiso popular, político y cristiano de liberación? Si se unen el nivel I y el II, el próximo futuro será sumanente duro para la profecía. Si lograran unirse los niveles II y III, sin perderse contacto con el catolicismo popular, el «paso atrás» actual podría ser un compás de espera y de maduración para poder dentro de poco dar «dos pasos adelante». Sin embargo, está última hipótesis parece sumamente difícil, pero no imposible. No se debe ser optimista, pero no se debe perder tampoco ni la sangre fría ni la esperanza.

5.La unidad trinitaria de la liberación cristiana

Dos objeciones podrían presentarse a la exposición que hemos hecho. En primer lugar, parecería que una actitud o posición eclesial invalidara a las demás (por ejemplo, que el profetismo invalida al progresismo o al tradicionalismo integrista; que la violencia profética aniquilaría a la no-violencia) y que ser cristiano supondría sólo *una* actitud, sólo *una*. En segundo lugar, que todos los correlatos dialécticos parecerían ser bipolares, de dos términos, lo que tendería a simplificar la realidad y, sobre todo, a exigir una repetición al infinito, sin novedad. Contra las dos objeciones, que en el fondo son una misma, respondemos como al comienzo de este apartado III: se trata de una dialéctica tridimensional o trinitaria, y sólo la unidad de los diversos momentos en la unidad eclesial es fuente segura de que el movimiento histórico no se cierre, no se acabe[409].

La dialéctica pueblos desarrollados, opresores, y pueblos subdesarrollados, oprimidos, tiene como tercer momento la novedad de un tipo fraternal de hombre histórico; la dialéctica profeta y pueblo tiene como tercer momento un «pueblo nuevo en marcha liberadora» -históricamente, un nuevo tipo de hombre; escatológicamente, el Reino de Dios-; la dialéctica entre «integrista-tradicionalista», «progresista» y «populista-extremo» no viene a ser superada por una cuarta posición, sino por la unidad sinergética y mutuamente constituyente del profeta-pueblo que asume la totalidad del pasado abierto al futuro ad-viniente para comprender el presente con sentido. En unidad de la Iglesia, el Padre no es un padre solo (como en el paternalismo tradicionalista); el Hijo tiene unidad real (no es dualista como el del progresismo) como un pueblo que es habitado por el Espíritu

[409] Cf. Juan Scannone, «La situación actual de la Iglesia argentina y la imagen de Dios Trino y Uno», en *Estudios* (Buenos Aires), octubre 1970, pp. 20-23.

fraternal (pero no el de los esclavos, juntos, alienados). Histórica y concretamente esos tres grupos humanos intraeclesiales pueden subsistir; es más, su perduración produce una permanente correlación que pone a la totalidad en movimiento. Esto no obsta para que algunos se aproximen más, en su persona concreta y por sus actitudes, a manifestar en ellos los diversos momentos dialécticos, que sólo en Cristo se dieron en la perfecta unidad, y a la que heroicamente los santos fueron aproximándose. Y si nadie puede decir: mi posición es la adecuada (aunque hay unas más adecuadas que otras en la medida en que se aproximan al caso límite perfecto e histórico), se puede en cambio pecar contra la unidad dialogante al absolutizar una posición, al cerrarla a las otras, al impedir que se cumpla el movimiento de la *pericoresis* (circumincesión o movimiento interior a la totalidad, donde los momentos se constituyen mutuamente en la unidad). Todo esto queda bien expresado en la dialéctica profeta-pueblo ambos en la travesía por el desierto, en movimiento de liberación, de la Iglesia *una*.

Esto nos lleva a plantear una última cuestión. La Iglesia una tiene *una* tradición, sólo una. La tradición no es sino la identidad histórica de la Iglesia consigo misma a través de los siglos y las culturas. Decimos identidad *histórica* y no inmóvil. Para el tradicionalista la tradición es un depósito, íntegro, cuya totalidad pertenece al pasado y que es necesario conservar. La tradición es una verdad irrespectiva, eterna, absoluta. Para el progresista (liberal, europeizante o marxistoide) la tradición no cuenta sino como adecuación a una situación futura. La verdad tiende a convertirse en verdad histórica exclusiva de la situación cerrada. Verdad respectiva a una época, pero con difícil integración en el del pasado real, nacional, latinoamericano. Para el populista extremo, la tradición es la «memoria» popular misma, las costumbres del «catolicismo popular»; lo tenido por el pueblo -sus símbolos, sus caudillos- por verdadero. Es una verdad presente, teóricamente indiscernible; sólo apresable en la solidaridad existencial. El populista, por no caer en el conciencialismo explícito de la ilustración del progresista, pierde el sentido de la revelación eclesial, ya que para él debe ser mediatizada por la «conciencia popular».

Nuevamente, la superación unitaria de los diversos momentos se explica por la comprensión profética de la verdad, una y sin embargo histórica, divina (y por eso eterna), pero comunicada por la economía divina siempre en alguna situación. La verdad, manifestación de lo que algo es (revelación cuando se trata de la expresión divina de su ser oculto), siempre viene al encuentro del hombre en su mundo histórico, situado. Nunca lo que algo es, menos si es persona, menos aún si es Dios, puede absolutamente comunicarse, sin dejar un resto, sin dejar una exterioridad, sin dejar

un futuro de manifestación y encuentro. La tradición viva, eclesial, histórica no es un depósito estático: es la histórica revelación de un Dios eterno (la verdad eterna) a un hombre en su mundo (progreso de la verdad divina para el hombre). La manifestación progresa, crece, aumenta, se explicita en la historia: la manifestación no puede concluirse en la historia, sería su fin. El profeta comprende la Eternidad en su manifestación histórico-concreta como signo de Dios. Descubre la relación del presente con el pasado y el futuro. Porque la verdad o la revelación es histórica, se manifiesta como Verdad eterna escatológica. Si en Cristo la manifestación fue total, la total comprensión de su manifestación se cumplirá sólo al final de la historia, y por la maduración misma alcanzada por el hombre en la historia y conducido por sus profetas. La Verdad eterna sigue, entonces, manifestándose históricamente en América Latina; el saber discernir los signos es lo esencial para sabernos conducir en el camino que se acaba de abrir.

En la unidad trinitaria de la Iglesia cada uno debe sinceramente abrirse al diálogo en el amor fraternal, iluminado por una comprensión profética de la le en la esperanza del ad-venimiento de un hombre nuevo. Un hombre nuevo histórico, más allá de la relación de dominación que oprime a los pueblos subdesarrollados, más allá de todo hombre histórico: el Reino de Dios final. La lucha de la liberación, el dejar atrás la tierra de la esclavitud colonial, es esperanza de la salvación. Todo ello significa una nueva época y a nosotros nos toca la aventura de vivir su aurora.

CAPÍTULO V

LA IGLESIA, LOS REGÍMENES DE SEGURIDAD NACIONAL Y EL PROCESO DEMOCRATIZADOR, DE SUCRE A SANTO DOMINGO (1972-1992)

En la década de 1970 el pueblo latinoamericano, y la Iglesia de los pobres, soportó una dura represión militar en todo el continente. También fue el tiempo en que se contrajo la gigantesca deuda externa[1]. La década de 1980, en cambio, que ahora se llama la «década perdida» (para el desarrollo), abrirá el proceso de la democracia. Claro que la democracia sin justicia económica es insuficiente:

«Constatamos que la consolidación de la democracia en América Latina está amenazada bajo el signo de una persistente y profunda crisis económica.

[1] Ante la gravísima situación de la deuda internacional de los países latinoamericanos, el 27 de enero de 1987 se daba a conocer en el Vaticano, por la Comisión Justicia y Paz, un documento sobre «Consideraciones éticas sobre la deuda externa». Acerca del tema véase *SIAL* 6/7 (1990), pp. 1-17. Considérense estas cifras de la deuda en 1992:

DEUDA EXTERNA DE AMÉRICA LATINA Y DE ALGUNOS PAÍSES
(en miles de millones de dólares)

Países	1979	1980	1981	1982
América Latina	169	207	255	274
México	37	50	73	78
Venezuela	23	26	28	28
Argentina	18	24	30	32
Brasil	48	57	63	71

(Fuente: CEPAL)

Franz Hinkelammert ha dedicado valiosas obras al respecto.

La sola democracia no garantiza el desarrollo. El solo desarrollo no asegura tampoco necesariamente la libertad y la democracia»[2].

En este último período la Iglesia latinoamericana, a diferencia de la unanimidad del período anterior, se irá internando en tensiones propias de la maduración del proceso que se venía gestando desde la renovación que se había originado en tiempos del Concilio Vaticano II y de Medellín. Es decir, la clave de interpretación de estos veinte años[3] pasa por la manera como se relaciona, en primer lugar, la Iglesia jerárquica con el Estado (desarrollista, militarista y autoritario de «seguridad nacional», revolucionario o liberal); en segundo lugar, con el propio pueblo cristiano (sea con la religiosidad popular tradicional, o con los laicos organizados en partidos, sindicatos, comunidades eclesiales de base, etc.); y, en tercer lugar, por la manera en que la Iglesia como totalidad se articulará con la sociedad civil (instituciones

---

[2] *SIAL* 20 (1989), p. 9. Se trata de la declaración del 12 de octubre de 1989 de los presidentes de Argentina, Brasil, Colombia, México, Uruguay y Venezuela, en un documento titulado «La sola democracia no garantiza el desarrollo». Es todo el debate de la democracia «formal» o la democracia «real» o «social».

[3] Como bibliografía general sobre este período consúltese la obra que hemos editado, *Historia General de la Iglesia en América Latina*, de la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA), en la Editorial Sígueme, Salamanca, cuyos tomos I/1 (Introducción general) (1983), V (México) (1984), VI (América Central) (1986), VII (Colombia y Venezuela) (1979) y VIII (Bolivia, Perú y Ecuador) (1987) ya se han publicado; el tomo X, sobre la historia de los hispanos en Estados Unidos, bajo el título *Fronteras*, en el MCC, San Antonio 1984, en inglés. Tenemos en nuestro poder gran parte de los materiales inéditos de los tomos IV (sobre el Caribe) y IX (el Cono Sur). Para el período 1968-1979 he publicado *De Medellín a Puebla*, CEE-Edicol, México 1979, con bibliografía que no citaremos aquí (en portugués, en Loyola, Sâo Paulo, t. I-II, 1983). Véase esta época tratada por Hans-Jürgen Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1978 (en castellano, en Sígueme, Salamanca 1985), y Jean Meyer, *Historia de los cristianos en América Latina*, Vuelta, México 1989. Además, visiones de conjunto en Frederick Pike, «La Iglesia en Latinoamérica», en *Nueva Historia de la Iglesia*, Ediciones Cristiandad, Madrid, t. V. , 1977, pp. 316-371; Methol Ferré, «La Iglesia latinoamericana de Río a Puebla 1955-1979», en *Historia de la Iglesia*, ed. Fliche-Martin, EDICEP, Valencia, tomo I complementario, 1981, pp. 697-725; Fé1ix Zubillaga, «Die Kirche in Lateinamerika», *en Handbuch der Kirchengeschichte*, ed. H. Jedin, Herder, Friburgo, t. VII y VIII, 1979-1988 (con el último tomo sobre América Latina en la edición castellana). Obras como las de Daniel Levine, *Churches and Politics in Latin America*, Sage Publications, Beverly Hills 1980; y del mismo, *Religion and Popular Protest in Latin America*, K el long Institute, Notre Dame 1986; Brian Smith, *Church Strategies and Human Rights inLatinAmerica*, Woodstock Theological Center, Georgetown University 1979; Thomas Bruneau*, The Catholic Church and Religion in Latin America*, Developing Area Studies, McGill University 1984; y aunque circunscrito a América Central, de gran utilidad general, véase Phillip Berryman, *The Religious Roots of Rebellion. Christians in Central America Revolutions*, Orbis Books, Nueva York 1984.

de un capitalismo periférico en la mayoría de los casos; socialista sólo en Cuba, y en crisis de modelos, ambos, en la actualidad).

El pueblo de los pobres, como pueblo de Dios, dará nacimiento a un nuevo modelo[4] eclesial, como la llamada *Iglesia de los pobres*, desde 1973 aproximadamente. Esto se explica si se tiene en cuenta la estructura interna de la Iglesia (jerarquía episcopal, agentes tales como sacerdotes, religiosos, líderes laicos y pueblo cristiano de los pobres) en contacto con la sociedad política (el Estado, la clase militar, etc.) y la sociedad civil (clases burguesas, pequeña burguesía, reciente clase obrera, campesina, marginales, etc.). Cuando un grupo cristiano, parte de la Iglesia (desde cardenales, obispos, hasta simples feligreses), opta, por ejemplo *por los pobres* (como aconteció desde 1968 con Medellín), entrará en conflicto con otros grupos cristianos que tienen firmes relaciones con los estratos conservadores del pasado, con las clases dominantes, con el Estado de «seguridad nacional» o neoliberal. Por ello, desde 1972, una creciente confrontación se dejará ver en la Iglesia.

Desde el contexto internacional, bajo los gobiernos de R. Nixon (1969-1974) y G. Ford (hasta 1976), con la dirección del Departamento de Estado en manos de Henry Kissinger, América Latina vivió las horas del terror[5]. Con James Carter (1976-1980) se vivió una cierta distensión, bajo la ideología de la Comisión Trilateral. Por el contrario, con Ronald Reagan (1980-1988) se volvió a la política del «garrote», que cambia, sin embargo, después con George Bush (desde 1988). La invasión norteamericana, del 23 de octubre de 1983, de Granada, como respuesta al golpe de Estado que depuso y asesinó a Maurice Bishop (dirigente del New Jewel Movement), mostrará una voluntad agresiva que se repite en la invasión de Panamá, dirigida por el general Maxwell Thurman, a fines de 1989 (el 3 de enero Manuel A. Noriega entraba en la nunciatura de Panamá), imponiéndose al presidente auillermo Endara -en un gesto semejante al de Irak al invadir Kuwait-. Por ello, la Conferencia episcopal panameña publica un documento titulado: «Construyamos juntos el futuro de Panamá», el 25 de mayo de 1990. Los obispos expresan que «la dictadura, la crisis prolongada y la invasión norteamericana han disgregado la estructura de la nación». Dicha invasión es considerada como «una verdadera tragedia en los anales de nuestra historia». Además, se «han agudizado los problemas de la desocupación, el hambre y el déficit habitual». Los obispos defienden «los derechos de Panamá de reparación por los daños causados por la

4 Un «modelo» no es una Iglesia, sino una «manera» de ver y vivir *la misma* Iglesia.

5 Cf. mi obra citada *De Medellín a Puebla*, pp. 245-295.

invasión y el deber moral de los Estados Unidos de dar ayuda necesaria para reconstruir el país»[6].

En el interior de la misma Iglesia, será la Asamblea del CELAM en Sucre (1972) la que cambiará de orientación la pastoral de la Iglesia latinoamericana. La gran represión que sufre el pueblo latinoamericano desde esa época llega hasta 1979, momento en el que la Revolución sandinista da una cierta esperanza a los movimientos de base. De todas maneras, aproximadamente desde 1984, que coincide con la «apertura» democrática de la sociedad política, comienza una mayor atención en el nivel ideológico en la Iglesia, ahora desde el Vaticano. Poco a poco, todas las personas o instituciones creadas en el espíritu del Concilio y Medellín son controladas por un modelo de Iglesia de «arriba hacia abajo», una «Iglesia de la restauración». Con motivo de la IV Conferencia General del Episcopado, en 1992, en Santo Domingo, se comienza un movimiento de «nueva evangelización» que parecería indicar que esta «restauración» de la Iglesia sigue su camino, en un como retorno a posiciones semejantes a las de medio siglo atrás.

1.Evolución de la Iglesia en su conjunto

Hemos indicado que, en su XIV Asamblea ordinaria de 1972 en Sucre (Bolivia), el CELAM cambió de orientación y autoridades[7]. Se trata de la irrupción de un movimiento profundo que se venía organizando desde diez años antes (desde comienzos del Concilio en 1962). Los grupos conservadores tradicionalistas, conducidos por monseñor Alfonso López Trujillo, por mediación del padre Roger Vakemans, se orientarán en los años sucesivos a posiciones críticas con respecto a las opiniones adoptadas especialmente desde Medellín. Los institutos del CELAM, la teología de la liberación -como reflexión teórica que puede reproducir la acción de los agentes de pastoral-, la opción por los pobres, serán objeto de sistemática oposición. En el plano político los gobiernos de «seguridad naciona1» (en Brasil desde 1964 y en Chile desde 1973) serán el respaldo de este repliegue a posiciones más conservadoras de la Iglesia jerárquica en muchos países y del CELAM.

Lo cierto es que en un primer momento (1972-1976)[8], tiempos finales del pontificado de Pablo VI, se produce en la Iglesia Latinoamericana un

[6] *SIAL* 8, 1991, p. 3.
[7] Véase Penny Lernoux, *Cry of the People*, Doubleday, Nueva York 1980; y mi obra *De Medellín a Puebla*, pp. 245ss.
[8] Véase *De Medellín a Puebla*, pp. 245-295.

movimiento interno de gran represión. Los Sínodos romanos de 1974, 1977 y 1980 no tuvieron ya la presencia profética de obispos latinoamericanos. Al contrario, en ellos se dejaban oír voces de crítica a las opciones proféticas de sacerdotes y laicos, por demasiado radicales. De todas maneras, la encíclica *Evangelii nuntiandi* del 8 de diciembre de 1975, deja todavía oír una voz progresista. Por otra parte, la XXXII Congregación General de los jesuitas en Roma se concluía en el sentido de indicar que «la Compañía debe estar al servicio de la Iglesia en este período de cambio rápido del mundo y debe responder al desafío que nos lanza dicho mundo». Su opción por la justicia fue una prioridad decidida en aquel 1973.

Desde 1976 comienza la «apertura» democratizante en el Caribe (con la elección de Luis Guzmán en Santo Domingo) y la caída de algunas dictaduras de «seguridad nacional» (fenómeno que ocupará la década de 1980), lo que hará cambiar la posición de la Iglesia, que de haber convivido con dichas dictaduras -apoyándolas por sus obispos o criticándolas, según los casos- deberá readaptarse para afrontar nuevamente la vida de los partidos políticos tradicionales o nuevos. Pero, por otra parte, con el triunfo de la revolución sandinista en julio de 1979, y con la III Conferencia Episcopal de Puebla al comienzo de ese año, se dibuja una nueva etapa. Si a esto agregamos la elección de Ronald Reagan, con clara voluntad de incluir los problemas religiosos en su estilo de gobierno (recuérdese la «Dleclaración de Santa Fe», de 1979, o la fundación del Instituto de Religión y Democracia, bajo la coordinación de Michael Novak)[9], las tensiones intraeclesiales subirán al máximo.

Juan Pablo II, por otra parte, interviene activamente en la vida de la Iglesia latinoamericana como ningún Papa anterior. Su presencia en México en 1979, su encíclica *Laborem exercens* (1981) -que da al trabajo el lugar clave en la doctrina social de la Iglesia-, y la crítica a la revolución sandinista adoptada el 4 de marzo de 1983 en su visita a Managua (Nicaragua), a lo que deberíamos agregar la «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación» (del 3 de septiembre de 1984) y la segunda Instrucción (de 1986), significarán un factor antes desconocido en la Iglesia latinoamericana. Es decir, los conflictos y tensiones de la Iglesia en América Latina habrán cobrado dimensión mundial, con repercusiones en África y Asia. Se trata entonces de una maduración insospechada en pocos años.

---

[9] El catolicismo conservador norteamericano se ha mostrado sumamente activo Cf. el *Documento de Santa Fe*, en *DIAL* (París) 757 (1981). El «Instituto de Religión y Democracia» nació en Washington en abril de 1981 (Cf. *DIAL* 38 (1982), pp. lss).

En efecto, en estos años Juan Pablo II visita muchas veces América Latina: desde su presencia en Argentina en mayo de 1982, en un momento tormentoso después de la guerra de las Malvinas, hasta su viaje en enero y febrero de 1985 a Venezuela, Ecuador, Perú y Trinidad y Tobago. En Lima, el 5 de febrero, Víctor Chero, de las comunidades de base de Lima-Sud, dijo al Papa:

«Santo Padre: tenemos hambre, sufrimos la miseria, la falta de trabajo, estamos enfermos. Con el corazón roto de dolor vemos a nuestras esposas gestar en la tuberculosis, a nuestros niños morir, a nuestros hijos crecer débiles y sin futuro. Sin embargo, creemos en el Dios de la Vida, la Vida plena de la naturaleza humana y de la gracia, Vivir en los tugurios de las colinas y sus rocas no disminuye nuestra fe, bien por el contrario, luchamos por esta Vida, contra la muerte»[10].

Estuvo en Colombia en julio de 1986. Posteriormente, en marzo y abril de 1987, en Uruguay, Chile y Argentina -esta vez para reparar un poco la actitud en el momento de la guerra de las Malvinas-. El 2 de abril estará en Santiago de Chile, fortaleciendo la posición del cardenal Fresno ante Pinochet, ya que continúan las violaciones de los derechos humanos en Chile, según Amnistía Internacional.

El 7 de diciembre de 1990, en la encíclica *Redemptorís míssío*, se recuerda la función misionera de la Iglesia, cuestión que ha sido objeto de atención especial por la Iglesia latinoamericana. Por ejemplo, ya en septiembre de 1977 se realizó el I Congreso Misionero Latinoamericano, en Ciudad Obregón (México); el II Congreso, en Tlaxcala, del 21 al 25 de diciembre de 1982; el tercero, en Bogotá, en 1987; el cuarto, en Lima, del 3 al 8 de febrero de 1991, el COMLA-4. Se trata de una urgencia de partir como latinoamericanos hacia una misión «ad gentes» desde nuestra propia experiencia, En 1991, la encíclica *Sollícítudo reí socíalís* indica la distancia recorrida desde el tiempo de la *Rerum novarum*, y aun de la *Laborem exercens*.

Mientras tanto, la Iglesia latinoamericana afrontaba retos nuevos. Su presencia en los movimientos populares (por muchos de sus miembros más avanzados en opciones sociales y políticas) entran en conflicto, como hemos indicado más arriba, con las posturas más conservadoras (de los miembros más articulados a las clases dominantes de la sociedad burguesa dependiente). La Iglesia vive así en su propia vida las contradicciones de un continente en continua transformación. En el interior de la misma Iglesia, desde 1984, se acentúa un mayor control doctrinal, y se lanza una campaña

[10] *DIAL* 4 (1985), p. 2.

cada vez más explícita, como hemos indicado, contra la teología de la liberación, contra las comunidades eclesiales de base, contra la Confederación de Religiosos (CLAR, que se interviene definitivamente en 1991, en su Asamblea de México), contra la obra realizada por obispos en la tradición del Concilio Vaticano y Medellín[11], etc. Todo parecería indicar la «restauración» de la Iglesia.

El proceso de «restauración» se acentúa; la crisis de los regímenes de «socialismo real» se extiende desde noviembre de 1989, con la caída del muro de Berlín; el sandinismo pierde las elecciones en 1990; la Iglesia entra al final de esta época en una cierta involución que se manifiesta en los documentos preparatorios para la IV Conferencia de Santo Domingo en 1992, que cae en un «culturalismo» ambiguo.

2.Colegialidad episcopal[12]

Los sectores conservadores y tradicionalistas, ya desorganizados por el Concilio, seguirán en retirada por un tiempo (hasta 1972). Los grupos más avanzados, desde la opción por los pobres, se abrirán camino durante cuatro años casi sin oposición (al menos en las estructuras del CELAM y entre los sectores más dinámicos de la Iglesia). Por otra parte, el desencanto reformista del desarrollismo sin frutos permitirá a muchos radicalizar sus posiciones. Entre ellos, en 1972, un grupo de jóvenes cristianos -como tantos otros en todo el continente- ingresarán en el Frente Sandinista de Liberación Nacional (Luis Carrión, Mirtha Baltodano, etc.), y entrarán triunfantes en Managua en julio de 1979.

Es un momento entonces divisorio. En 1969 el «Informe Rockefeller» indicará la presencia en la Iglesia de sectores revolucionarios. Pero, sin embargo, no es esto lo esencial. Lo fundamental es que la Iglesia vuelve a converger con la religiosidad popular, con los movimientos marginales de campesinos, indígenas, negros, obreros, mujeres. Lentamente se reconstituyen estructuras de comunicación con una masa católica que se había alejado de una Iglesia más entregada al trabajo entre las elites conservadoras o la pequeña burguesía.

---

[11] Por ejemplo, la carta del secretario de la Congregación de Seminarios del Vaticano, del 18 de agosto de 1989, clausurando el seminario que Mons. Helder Câmara había alentado durante años en Olinda-REcife (SERENE 2) y también el ITER. Habían sido fundados en 1968, y tenían unos 700 estudiantes (seminaristas, religiosos y laicos). Son el tipo de medidas represivas que se han generalizado en las diócesis de los grandes profetas.

[12] Cf. mi obra *De Medellín a Puebla*, pp. 54-82,258-295, etc.

De todas maneras, los grupos tradicionales conservadores se reoganizan, apoyados por la política general de algunos sectores en el Vaticano, donde la posición de un cardenal Casaroli nunca tuvo hegemonía. La figura del cardenal Sebastiano Baggio en la Congregación de obispos y en la Comisión para América Latina (CAL) tendrá importancia en todo lo relacionado con el CELAM, y logrará -por el nombramiento de un nuevo secretario ejecutivo en la persona de monseñor López Trujillo, obispo auxiliar de Bogotá, hacer cambiar el rumbo del CELAM en Sucre, en 1972.

2.1. La Asamblea del CELAM en Sucre (1972)

La XIV Asamblea ordinaria del CELAM se reunión en Sucre del 15 al 23 de noviembre de 1972. Se trataban cuatro puntos principales en el orden del día: «La reestructuración general del CELAM, la renovación del personal dirigente, el futuro de los institutos especializados y la financiación de sus actividades, las líneas directrices de una pastoral en el continente»[13].

En la prensa de estos días se leía que «el CELAM, a partir de la Asamblea de Sucre, será un organismo que circulará por carriles más conservadores. Tiénese en cuenta para formular el vaticinio que varios episcopados latinoamericanos han cuestionado las actividades y la línea pastoral seguida por algunos departamentos del CELAM. Obispos de Colombia y de nuestro país (Argentina), entre otros, no han ocultado el desagrado por algunas iniciativas auspiciadas desde el organismo»[14].

El periodista e intelectual cristiano Héctor Borrat escribía igualmente: «Los últimos ataques contra Segundo Galilea, el IPLA y CEHILA, tenían que descargarse con toda contundencia en una arremetida final: del 15 al 23 de noviembre el CELAM se reúne en Sucre. No era una reunión, sino la ocasión más esperada y preparada por la derecha para derrotar a los hombres de Medellín. ¿Se lograría a través de la elección de las autoridades consumar por fin el tan buscado viraje que arrancara el episcopado latinoamericano de la gran ruta abierta en 1968?»[15].

Estos comentarios, escritos antes y durante la XIV Asamblea del CELAM, muestran bien el espíritu que se vivirá en Sucre. En efecto, fue elegido como secretario general del CELAM monseñor Alfonso López Trujillo; como presidente del Departamento de Acción Social, monseñor Luciano

---

[13] *ICI* 428 (1973), p. 12.
[14] *La Nación* (Buenos Aires), 15 noviembre 1972, p. 9.
[15] *Marcha* 1620 (1972), p. 20.

Duarte; en Laicos, monseñor Antonio Quarracino, etcétera. El cambio se había producido y comenzaba una nueva época del CELAM y de la Iglesia latinoamericana.

Un *Memorándum* de decenas de teólogos alemanes habla de la campaña contra la teología de la liberación, que en realidad se comenzó como trasfondo del clima creado para Sucre. Los teólogos alemanes dicen que «una fuerza propulsora de esta campaña es Roger Vekemans». En otra parte escriben que «por parte del episcopado latinoamericano, la campaña contra la teología de la liberación es apoyada ante todo por los obispos auxiliares colombianos A. López Trujillo y D. Castrillón». Finalmente, «por la parte alemana, destaca en esta campaña contra la teología de la liberación el obispo Hengsbach, de Essen»[16]. Teólogos como los profesores Weber, Rauscher y Bolster, conocidos en su país por sus posiciones conservadoras, constituyeron con los nombrados el grupo «Iglesia y liberación», contra la teología de la liberación latinoamericana, a la que uno de estos autores llega a denominar «un oscurantismo irracional».

Lo único que puede agregarse es que, al menos, estas críticas a la corriente eclesial surgida en Medellín, a la teología de la liberación ya la opción por los pobres, beneficiaban de hecho a los Estados de «seguridad nacional» y a los planes represivos del Departamento de Estado, que cambiará la fisonomía del continente con violentos golpes de Estado contra los procesos de liberación. La Iglesia se quedaba sin voz crítica, en silencio, ante tantos horrores que se cometerán en nombre de la «civilización occidental y cristiana».

El fondo teológico de toda la discusión queda bien expresado por los cristianos Galat y Ordóñez:

> «De lo dicho se desprende que no se puede confundir la pobreza material con la pobreza espiritual. Puede haber pobres en bienes económicos sin que lo sean en el espíritu. Es el caso de quienes endiosan el dinero y codician las riquezas que no tienen. Por el contrario, no es descartable el caso de ricos en cosas materiales que sean auténticos *anavim* o pobres de espíritu»[17].

De tal manera que cuando un obrero pide más salario, o un campesino sus tierras para trabajarlas -porque se las roba el latifundista- son uno de esos pobres que codician la riqueza y por ello se pierden. En cambio, el millonario propietario que se siente libre de sus riquezas es ahora el pobre de espíritu. La inversión es completa, el Evangelio ha sido vaciado...para

[16] Texto castellano, *Uno más uno* (México), 26 diciembre 1972, p. 9.

[17] *Liberación de la liberación*, Paulinos, Bogotá 1976, p. 38.

poder ser llenado con la ideología capitalista dependiente. En la Iglesia latinoamericana, desde 1972, se juega la legitimación o la crítica del proyecto capitalista para el continente. En Sucre, por la crítica a la teología de la liberación, al Instituto de Pastoral (de donde fueron alumnos santos y mártires, como Rutilio Grande y tantos otros), a la opción por los pobres, se quitó a la Iglesia su voz crítica -en el nivel continental, aunque no en el nivel nacional o local.

Desde ese momento, por una parte, el CELAM recibirá apoyo de grupos de centro y conservadores; por otra, se tenderá a excluir a los protagonistas de Medellín. Por último se intentará, muy pronto, convocar otra Conferencia General para definir con nueva inspiración los trabajos del CELAM. Se pensó realizar dicha III Conferencia a los cinco años de Medellín, en 1973. Pasará el tiempo, y sólo en 1979 se llevará a cabo la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (México).

2.2. La III Conferencia General del Episcopado en Puebla[18]

El 17 de junio de 1972 fueron sorprendidos cinco hombres en el edificio Watergate, comienzo del escándalo que terminará con la carrera política del presidente Nixon. Esta crisis moral, a la que hay que agregar la derrota en Vietnam y la crisis del sistema capitalista, crea un caos de consenso, difícil de llenar; por esto, el capital financiero de los Rockefeller funda la Comisión Trilateral en 1973, con algunos miembros del grupo Bilderberger y con otros nuevos. Los expertos anuncian que «el orden internacional creado después de la Segunda Gueua Mundial ya no es adecuado frente a las nuevas condiciones»[19]. Ante esto, se anuncia la doctrina o ideología central del nuevo modelo imperialista:

> «La característica más penetrante de la situación actual es la expansión constante y el ajuste de la trama de *interdependencia*. El manejo de *la interdependencia* se ha tornado esencial para el orden mundial»[20].

La *Trilateral Commission* inventa a James Carter y lo coloca en el poder en 1976. Con respecto a la tensión Norte-Sur, y muy especialmente con respecto a América Latina, los Estados Unidos encuentran al subcontinente del sur casi totalmente gobernado por militares. Estas dictaduras, que

[18] Cf. mi trabajo *De Medellín a Puebla*, pp. 469-615.
[19] R. Cooper-K. Kaiser-M. Kosaka, «Towards a renovated international system», proyecto de informe presentado en Tokio (de19 a111 de enero de 1977), en *Estados Unidos*, CIDE, México 1978, p. 94.
[20] *Ibíd*., p. 91.

fueron adecuadas para cumplir la misión de gendarmes para la expansión de las multinacionales ante la crisis del desarrollismo «cepalino», se han vuelto demasiado nacionalistas, han sumido a los pueblos en una pobreza tal que ya no son ni mercados potenciales. El proyecto trilateral (el «desarrollismo trilateral» o el nuevo modelo de expansión del capitalismo para controlar la crisis, ya que no puede evitarla) tiene ideas claras sobre ciertos aspectos del futuro latinoamericano.

En el aspecto político se potenciarían las socialdemocracias. Y puede verse cómo en Santo Domingo se impide que se perpetúe Balaguer y se obliga a respetar las reglas democráticas, en junio de 1978, para que ascienda Guzmán. En Ecuador se promueven elecciones. En Perú, el mismo FMI cambia por primera vez su reglas de juego -en marzo de 1979-, y el APRA logra una mayoría relativa. En Bolivia, Pereda Asbún es derrocado por un gobierno más nacionalista que llama en 1979 nuevamente a elecciones. En Nicaragua se intenta cambiar a Somoza por socialdemócratas. Se habla de una apertura de Chile hacia la Democracia Cristiana. El mismo Uruguay se piensa que está maduro para volver a la democracia. Brasil siente cada vez más la presión de la oposición. Todo esto es auspiciado por el Departamento de Estado desde una campaña por la defensa de los derechos humanos.

Económicamente significaría relanzar el sistema capitalista en un nuevo proceso expansivo, creando mercados nacionales más profundos, permitiendo así salir de la crisis -aunque sea momentáneamente-. El 15 de marzo de 1976 dijo James Carter en su campaña electoral en Chicago:

> «Es por ello por lo que debemos reemplazar la política del equilibrio del poder -de Kissinger- por una política de orden mundia1».

El proceso de la II Conferencia de Puebla podemos decir que se inició ya en 1973. Al comienzo de ese año se dijo ya que «por el momento no habría una III Conferencia. Los observadores han tomado en este sentido algunas declaraciones emitidas a principio de año en esta ciudad de Río de Janeiro por el nuevo secretario general del CELAM»[21]. Desde un principio, igualmente, ciertos grupos comentaban que había interpretaciones falsas y verdaderas de Medellín. Un obispo mexicano llegó a declarar:

> «De Medellín es más lo que se dice que lo que pasó en realidad. Si leen con cuidado, los compromisos de Medellín no exigen a la Iglesia tomar partido por los pobres»[22].

[21] *Noticias Aliadas* 26 (1973), pp. 2 y 9.
[22] *Proceso* (México) 86, 26 junio 1978, p. 13.

Era necesario instalar una nueva plataforma ideológica para no tener ya que contar con Medellín. Lo cierto es que el 30 de noviembre de 1976 se encomendaba al CELAM la organización de la III Conferencia. Se iniciaba así un largo camino que terminaría el 13 de febrero de 1979. Más de dos años de preparación permitieron tomar conciencia a la Iglesia latinoamericana, y después a la europea y aun a la de África y Asia, de la importancia de Puebla. Ese tiempo podría ser dividido en cuatro etapas: del anuncio de su realización hasta la aparición del Documento de Consulta (noviembre de 1976 a noviembre de 1977); del Documento de Consulta a la aparición del Documento de Trabajo (septiembre de 1978); desde el conocimiento de dicho documento al inicio de la III Conferencia (27 de enero de 1979); y del inicio de dicha Conferencia hasta su fin (13 de febrero). La primera etapa duró un año, las segunda diez meses, la tercera cuatro meses -etapa no prevista, debida a la muerte del papa Pablo VI, el 6 de agosto de 1978, y, algo más de un mes después, al inesperado fallecimiento de Juan Pablo I y la elección de Juan Pablo II. Todo esto permitió que el desarrollo de la misma Conferencia tuviera muchos más elementos conocidos y estudiados -que de no haber mediado la tercera etapa es posible que la Conferencia hubiera tenido ottas conclusiones.

Sin ningún lugar a dudas, la Secretaría General del CELAM estableció un plan, contaba con sus peritos y esperaba llevar a buen término sus finalidades. En la primera etapa, sin embargo, para el resto de la Iglesia nada estaba todavía claro. Había algunas señales, tales como el documento de los obispos colombianos sobre la «Identidad cristiana» de noviembre de 1976, o las conclusiones de una reunión de laicos en Buenos Aires del 2 al 8 de julio de 1977. Se pudo ver que el marco teórico de fondo era la idea del paso de una sociedad rural a otra urbano-industtial. Con esto se tenía el comienzo del hilo de Ariadna. Las bases comenzaron a organizarse, a concienciarse, a esperar el Documento de Consulta.

La segunda etapa se inicia en diciembre de 1977, cuando aparece el largo Documento de Consulta con 1159 parágrafos. Las sospechas que se tenían fueron largamente confirmadas: los ataques a Medellín, el marco teórico desarrollista y hasta trilateralista, la falta de claridad en la condenación de la violación de los derechos humanos, en la condena de las multinacionales, de los regímenes de «seguridad nacional». Se inició así, desde enero de 1978, la reacción teológica más importante que haya habido en la historia de la teología latinoamericana. Pero no sólo los teólogos escribieron. Escribieron obispos, grupos de prelados, sacerdotes, religiosos, comunidades de base, campesinos, indígenas. Fue toda una reacción no planificada sino espontánea de disconformidad. Dos documentos cortos alterna-

tivos fueron conocidos. El de los obispos del Nordeste brasileño, «Aportaciones para la reflexión» -de un equipo dirigido por monseñor Marcelo Pinto Carvalheira-, y el de un grupo de Venezuela, titulado «Una buena noticia: la Iglesia nace del pueblo latinoamericano».

Pero, por primera vez también en la historia de la teología, un grupo importante de teólogos, pastores y cristianos de Europa, América, África y Asia apoyaron la senda abierta por Medellín y condenaron que Puebla se saliera de dicha tradición. Abrió el frente el famoso *Memorándum* de los teólogos alemanes, de noviembre de 1977. Le siguieron los teólogos franceses, españoles, italianos, norteamericanos (también los obispos chicanos), canadienses y, por último, aún, más de setenta teólogos de Asia y África reunidos en Colombo (Sri Lanka), algo antes de la reunión de la m Conferencia. Puebla adquiría significación universal, porque en la Conferencia se jugaban los intereses de los miembros de la Iglesia de otros continentes. Se debilitarían o fortalecerían posiciones que atañían a todos los cristianos del mundo -de manera directa o indirecta-, siendo que en América Latina en pocos años habitaría el 50 por ciento del catolicismo mundial. En 1975 América superaba a Europa en número de cristianos, y con ello el peso del catolicismo pasaba al otro lado del Atlántico.

No es éste el lugar donde detallar todos los acontecimientos[23]. Las reacciones ante el Documento de Consulta tuvieron su fruto. El cardenal Aloisio Lorscheider tomó bajo su personal responsabilidad la redacción del Documento de Trabajo, fruto de múltiples consultas. De todas maneras es necesario no olvidar que los teólogos de la liberación fueron excluidos de todas las consultas oficiales y de trabajos redaccionales. Es como si en el Concilio Vaticano II hubieran sido excluidos Rahner, Congar, y todos los grandes teólogos europeos -aunque, como se recuerda, hubo la intención en ciertos grupos de excluirlos, pero la profética decisión de Juan XXIII protegió la libertad de la Iglesia Europea...cosa que no aconteció en América latina.

La muerte de dos Papas y la elección de Juan Pablo II, primer Pontífice no italiano después de cuatro siglos, postergó la realización de la III Conferencia. Se cobró entonces mejor conciencia de la constitución de la conferencia, de la inclusión de nuevas listas, de la exclusión de otras. Todo esto permitió preparar mejor la realización misma de la Conferencia.

Unos pretendían la condenación de la teología de la liberación, de lo que ellos entendían por «Iglesia popular», del «magisterio paralelo», del

---

[23] Véase mi obra *De Medellín a Puebla*.

análisis marxista, etc. Otros, en cambio, intentaban defender las experiencias de la Iglesia en la base, con los pobres, condenando la violación de los derechos humanos, la existencia de regímenes de «seguridad nacional», la expansión de las multinacionales, etc. El enfrentamiento era inevitable, había opciones de intereses de clases, de ideologías diferentes y hasta posturas nacionales. Las Iglesias argentina, colombiana, mexicana, a las que se agregó después Venezuela, parecía que tenían una postura. La Iglesia brasileña y grupos de obispos y participantes de las Iglesias de Perú, Centroamérica, el Caribe, Ecuador, Chile y muchas otras, defenderían los compromisos eclesiales con el pueblo duramente reprimido.

La llegada del papa Juan Pablo II a Santo Domingo el 25 de enero atrajo la atención mundial, y la Conferencia, que se reuniría dos días después, pudo comenzar sus trabajos con mayor tranquilidad. De todas maneras, las palabras del Papa -en un total de más de cuarenta alocuciones, desde su salida de Roma hasta su regreso- motivaron encendidos comentarios y exigían a la III Conferencia meditarlos con calma y asumir lo que le era dable.

De inmediato se hizo sentir la presencia de los teólogos de la liberación, no invitados para ser participantes internos, pero invitados por diversos obispos para asesorarlos. En la tarde misma del 28 de enero se hacía llegar a los obispos que lo pedían un texto teológico donde se comentaban las palabras del Papa que inauguraban la Conferencia: «Discurso de Juan Pablo II en la inauguración de la III Conferencia. Breve comentario de un grupo de teólogos» (16 páginas).

En la estructura esencial de los discursos del Papa no había un apoyo al modelo de cristiandad. No se proponía nada que hiciera pensar que la Iglesia se debía situar en la sociedad política, que hiciera alianzas con las clases dominantes, y que fuera el Estado el que ayudara a la Iglesia a cumplir su función pastoral. Por el contrario, el Papa exigía libertad religiosa, no entrar en el plano de la sociedad política. Por supuesto que el sistema, los bancos, la burguesía mexicana -un tanto admirada y hasta asustada por el poder de convocación popular del Papa- traía el agua a su molino, e interpretaba las palabras del Pontífice en la línea del modelo de «nueva cristiandad». Pero al pasar de los días se pudo ir entendiendo que el Papa no apoyaba al capitalismo, que no condenaba al socialismo, que exigía en uno y otro sistema la libertad de la Iglesia y la trascendencia de su misión. Su lenguaje y su manera de desarrollar su discurso era difícil de entender rápidamente, pero si se considera cuáles fueron las palabras del Papa que pasaron al documento final de Puebla, podrá verse que son aquellas en las que más claramente opta por los pobres; son aquellos textos más pastorales.

En Puebla, la polarización de la Iglesia era evidente. El grupo que hegemonizaba el CELAM -de posiciones conservadoras o tradicionalistas, junto a desarrollistas- tendió a excluir a todos los que desde Medellín habían optado por los pobres.

En el episcopado había liderazgos internos. Por un lado, el de los obispos brasileños, de enorme experiencia pastoral y valiente actitud ante la dictadura de su país; por otra parte, el del episcopado colombiano o el argentino.

Se lanzó primeramente en 1978 un «Documento preparatorio», que recibió nutrida crítica por parte de aquellos que apoyaban la línea de Medellín. En Brasil se redactó un documento alternativo, «Aportaciones para la reflexión»:

> «De manera humanamente inesperada, pero divinamente previsible, los mártires están hablando de nuevo en América Latina; están evangelizando. La evangelización hoy día, se sitúa en la línea de esos mártires y del martirio permanente de todas las comunidades pobres que sufren por el testimonio que ofrecen al mundo desde sus países»[24].

En efecto, gran parte de América Latina sufría la represión de dictaduras militares de «seguridad nacional», y especialmente en Brasil la situación había sido sumamente grave -pero lo mismo acontecía en Argentina, Chile, Uruguay, El Salvador, etc.-. El mismo monseñor áscar A. Romero pedirá a los obispos en Puebla que le ayudaran, porque su vida corría peligro (y por ello 32 obispos le escribieron una carta pública, que sin embargo no evitó su posterior martirio).

El 27 de enero de 1979 se inició la III Conferencia General de Puebla. Desde Santo Domingo, Juan Pablo II llegaba a México e inauguraba la Conferencia -como Pablo VI lo había hecho en Medellín-. Desde el inicio hubo fuertes tensiones. Por ejemplo, por 140 votos a favor y 30 en contra, se aprobó el esquema de temas que presentó el obispo brasileño Luciano Méndez, rechazándose el preparado por los responsables del CELAM. Se organizaron 23 comisiones de trabajo. Cuando la tercera redacción se dio a conocer el 9 de febrero entre los miembros de la Conferencia, se pudo ver que el texto había cobrado una extrema ambigüedad, ya que había frecuentemente posiciones contrarias, y esto se debió al sistema imaginado para proponer correcciones. El 11 de febrero se publicaría el texto definitivo -que todavía sería corregido posteriormente, lo que despertaría muchas sospechas-. Significará en muchos puntos un avance con respecto

[24] Ediciones Paulinas, Río 1978, p. 8.

a Medellín, como por ejemplo la clara «opción preferencial por los pobres», mientras que en otros manifestará una toma de distancia con respecto a decisiones más firmes en favor de los oprimidos.

No describiremos aquí los acontecimientos día por día, ni la constitución y el sentido de las comisiones, ni las diversas cuatro redacciones del documento, ni los momentos de mayor tensión (como cuando se publicó la carta de monseñor Alfonso López Trujillo dirigida a monseñor Luciano Duarte, que causó profunda sensación, ya que su autenticidad nunca pudo ser puesta en duda), etcétera. Atengámonos a algunas reflexiones sobre el texto final.

Ante el documento final se pueden sacar ciertas conclusiones, lo mismo que del desarrollo de la Conferencia. Los grupos que pretendieron condenar los movimientos populares cristianos, las comunidades de base o la «Iglesia popular», la teología latinoamericana de la liberación, el llamado «magisterio paralelo» -que nunca se supo claramente a quiénes se atribuía- no lograron su objetivo, fueron derrotados -por lo menos en la Conferencia-. Los que pretendieron «bajar la voz» a la Iglesia latinoamericana para que no incomodara con sus denuncias, lograron sus fines, porque en Puebla, al fin, se dijo poco y con poca fuerza, porque se llegó a un texto en gran parte «de compromiso», a coincidencias mínimas y unánimes. En esto se diferencia de Medellín, donde aunque hubo muchos documentos no tan claros, nunca fueron débiles, pobres, inarticulados. Perú, y en tercer lugar, los seguros perdedores, los grupos populares, las comunidades de base, la teología de la liberación, y tantos obispos profetas, lograron controlar la situación, mostrarse fieles a la Iglesia, y por ello salieron fortalecidos. Pudo verse entonces que al fin Medellín fue tomado como punto de partida e inspiración, y Puebla puede situarse en su tradici6n, no tan original como en la II Conferencia, pero en su mismo camino, lo cual ya es mucho y en cierta manera inesperado. Las puertas han quedado abiertas para que los cristianos puedan seguir optando por los intereses populares, de los pobres y oprimidos.

Leamos algunos textos del documento definitivo. El material de las 22 Comisiones, más el mensaje inicial se divide ahora de la siguiente manera:

Mensaje a los pueblos de América Latina.

Primera parte. Visión pastoral de la realidad latinoamericana (Comisión 1) (números: 1-94).

Segunda parte. Designio de Dios sobre la realidad de América Latina (95-896).

Capítulo 1. Contenido de la evangelización (Comisiones 2 a 4) (95-235).

Capítulo 2. ¿Qué es evangelizar? (Comisiones 5 a 8) (236-416).

Tercera parte. Evangelización en la Iglesia de América Latina: comunión y participación (417-896).

Capítulo 1. Centros de comunión y participación (Comisiones 9 y 10) (417-506).

Capítulo 2. Agentes de comunión y participación (Comisiones 11 a 14) (507- 706).

Capítulo 3. Medios de comunión y participación (Comisiones 15 y 16) (707-863).

Capítulo 4. Diálogo para la comunión y participación (Comisión 17) (869-896).

Cuarta parte. Iglesia misionera al servicio de la evangelización en América Latina (897-1058).

Capítulo 1. Opción preferencial por los pobres (Comisión 18) (897-930).

Capítulo 2. Opción por los jóvenes (Comisión 19) (931-966).

Capítulo 3. Acción con los constructores de la sociedad pluralista en América Latina (Comisión 20) (967-1014).

Capítulo 4. Acción por la persona en la sociedad nacional e internacional (Comisión 21) (1015-1058).

Quinta parte. Bajo el dinamismo del Espíritu: opciones pastoral es (Comisión de tendencias ó 22) (1059-1069).

El *Mensaje* inicial muestra ya la continuidad «de Medellín a Puebla», y de inmediato -como todo documento- subraya claramente el sujeto del quehacer eclesial: «el pueblo de Dios en América Latina». La palabra «pueblo» es la más usada en todo el documento, como los «pueblos latinoamericanos» o el «pueblo de Dios» -categoría de la *Lumen gentium* del Vaticano II-. Raramente se usa la categoría «nación» y en menor grado «Estado». Porque el amor, el amor a los más pobres, es la originalidad del cristianismo, la Iglesia comienza por un acto de arrepentimiento:

«Por todas nuestras faltas y limitaciones, pedimos perdón, también nosotros pastores, a Dios ya nuestros hermanos en la fe y en la humanidad [...] Los valores de nuestra cultura están amenazados. Se están violando los derechos fundamentales del hombre [...] Invitamos a todos, sin distinción de clases, a aceptar y asumir la causa de los pobres, como si estuviesen aceptando y asumiendo su propia causa, la causa misma de Cristo. "Todo lo que hicieres a uno de estos mis hermanos, por humildes que sean, es como si a mí mismo se hiciera" (Mt 25,40)»[25].

[25] Texto en offset, p. VIII. Citamos los números de los parágrafos y según la redacción del «primitivo» texto escrito por los mismos obispos de Puebla.

Se puede observar que los obispos subrayan la *posición* de clase, como el tomar la causa de los oprimidos, por encima de toda *situación* de clase, cuando dicen «sin distinción de clases». Termina el *Mensaje* como con un himno a la «civilización del amor» -expresión de Pablo VI-, civilización que marca las sombras de toda civilización histórica, utopía escatológica de la comunidad sin fisuras ni contradicciones. Proposición esencialmente cristiana, dentro de la tradición utópica de los profetas y Jesús, que se levanta como un látigo contra los cristianos antiutópicos, reformistas, que colocan su esperanza en los «remiendos» de sistemas vigentes:

«Dios está presente, vivo, en *Jesucristo liberador*, en el corazón de América Latina».

En el texto introductorio de historia, el triunfalismo de la segunda redacción ha dejado lugar a una visión un poco más matizada:

«Intrépidos luchadores por la justicia, evangelizadores de la paz, como Antonio de Montesinos, Bartolomé de las Casas, Juan de Zumárraga, Vasco de Quiroga, Juan del Valle, Julián Garcés, José de Anchieta, Manuel Nóbrega y otros tantos que defendieron a los indios ante encomenderos y conquistadores, incluso hasta la muerte, como el obispo Antonio Valdivieso...» (n. 2).

Es ya una nueva visión de nuestra historia. El tan repudiado Bartolomé de las Casas ha sido definitivamente consagrado, no sólo por Puebla, sino antes por el Papa. ¡Al fin se ha hecho justicia! Pero era necesario antes perdir perdón por la legitimación que la Iglesia realizó del proceso de conquista. Luego de verse ésta como pecado era posible exaltar a los héroes y santos.

Por vez primera se habla de la mujer en la historia de la Iglesia (n. 3). No faltan, por supuesto, formulaciones ambiguas, como aquello de «nuestro radical substrato católico» (n. 2). Cuando se habla de la realidad latinoamericana actual se constata que «descubrimos que esta pobreza no es una etapa transitoria, sino que es el producto de situaciones y estructuras económicas, sociales y políticas que originan ese estado de pobreza... (n. 19). Se habla, también por primera vez, no sólo de los indígenas, sino de los «afroamericanos»... que pueden ser considerados los pobres entre los pobres» (n. 20c). Se formula la situación con novedosa fórmula, que viene a completar la de Medellín: «la injusticia institucionalizada» (n. 25).

Por supuesto, no puede faltar la posición tercerista: ni economía de

libre mercado ni «ideologías marxistas»[26]. Se condena la ideología de la «seguridad nacional» (n. 26) en repetidas ocasiones. Pero no deja de advertirse «el hecho de la *dependencia* (subraya el texto) económica, tecnológica, política y cultural» (n. 36).

Es interesante cómo la cuestión del pecado personal y social y los mecanismos y estructuras es tratada muchas veces y ahora de manera precisa:

> «Vemos que en lo más profundo de ellas (las raíces de las injusticias) existe un misterio de pecado» (n. 38). «Son muchas las *causas* (subraya el texto) de esta situación de injusticia, pero en la raíz de todas se encuentra el pecado tanto en su aspecto personal como en las estructuras injustas» (n. 1019). «Las angustias y frustraciones han sido causadas, si las miramos a la luz de la fe, por el pecado, que tiene dimensiones personales y dimensiones sociales gigantescas» (n. 40).

Por su parte, los obispos hacen una llamada a la Iglesia para que deje de ser un aparato del Estado o parte de la sociedad política, para comprometerse con los pobres como parte de la sociedad civil:

> «Ella (la Iglesia) requiere ser cada vez más independiente de los poderes del mundo, para así disponer de un amplio espacio de libertad que le permita cumplir su labor apostólica sin interferencias» (n. 81).

En este caso se impondría el «modelo» de la Iglesia brasileña contra la colombiana o argentina, por ejemplo.

Por supuesto, esta independencia sólo se puede lograr con «el valor evangélico de la pobreza que nos hace disponibles a todos los miembros del pueblo de Dios» (n. 84), y que permite comprometerse así con «los sectores desposeídos» (*ibíd*.).

Los obispos condenan ciertas cristologías simplistas que hubieran identificado a Cristo con un líder revolucionario, político, relecturas teóricas e hipotéticas (nn. 99ss). En esto la teología de la liberación está no sólo de acuerdo sino que es lo que fundamentalmente ha enseñado. Es una lástima, sin embargo, que no se hubiera mostrado la «función política» de la acción profética y sacerdotal de Cristo. Pero como esta parte es bastante superficial, no se penetró en lo mejor de la cristología latinoamericana. Se

---

[26] Véanse los números 26, 29; el texto clave se encuentra en los números 403-406. Se refiere a la cuestión marxismo de manera ambigua y se muestra «el riesgo» (número 406) de ideologización. En realidad, no hay condenación concreta, sino muy abstracta y general. Pero esto debería relativizarse ante formulaciones tales como: «El temor del marxismo impide a muchos afrontar la realidad opresiva del capitalismo liberal» (número 51).

retoman, sin embargo, temas como los de «la liberación del pueblo de la esclavitud de Egipto...» (n. 102), y en especial se anota el texto de Lucas 4,18 y otros, que son centrales en la teología latinoamericana de la liberación (cf. n. 105).

Tampoco se condena la cuestión de la «Iglesia popular», como hicieron ciertos teólogos que redujeron previamente su significado. En el número 162 se hacen precisiones interesantes:

«El problema de la *Iglesia popular*, que nace del pueblo o del Espíritu Santo, presenta diversos aspectos. Si se entiende como una Iglesia que busca encarnarse en los medios populares del continente -como siempre lo entendió la teología de la liberación y la experiencia de las CEB- y que por lo mismo surge de la respuesta de fe que esos grupos dan al Señor...»

La «Iglesia popular» tiene ahora luz verde. Si se la entiende como encarnación en los medios populares. Se la debería condenar si pretende ser una Iglesia distinta de la oficial, institucional, como otra Iglesia. Pero en este segundo sentido nunca la entendieron los que están comprometidos con los pobres en Brasil, Perú, México. Fue una innoble acusación de los que quisieron condenar esa «encarnación en los medios populares». Paradójicamente, ellos han resultado condenaados. Fueron por lana, dice el dicho, y salieron trasquilados.

Lo mismo puede decirse de la teología de la liberación. En la tercera redacción se llegó a escribir:

«Nos alegra también que la evangelización se venga beneficiando de los aspectos constructivos de una reflexión teológica sobre la liberación, tal como surgió en Medellín»[27].

Aunque fue eliminado este texto del n. 539 del documento definitivo, sin embargo quedó otro igualmente positivo:

«Los teólogos ofrecen un servicio importante a la Iglesia: sistematizan la doctrina y las orientaciones del magisterio en una síntesis de más amplio contexto, vertiéndola en un lenguaje adaptado al tiempo; someten a una nueva investigación los hechos y las palabras reveladas por Dios, para referirlas a nuevas situciaciones socioculturales... El juicio de su autenticidad y la regulación de su ejercicio corresponde a la autoridad en la Iglesia, a los cuales compete *ante todo no sofocar* al Espíritu, sino probarlo todo y retener lo que es bueno (cf. *Lumen gentium* 12)».

Esto no es sólo una condenación, sino una verdadera consagración de la teología latinoamericana. y por si fuera poco, el mismo papa Juan Pablo II,

[27] Texto de la Comisión 6, número 16, p. 4.

en su predicación de los miércoles expresó, el 21 de febrero de ese año, en Roma, que «debemos llamar por su nombre a cualquier injusticia social, cualquier discriminación, cualquier violencia infligida al hombre en su cuerpo, espíritu, conciencia, dignidad humana y su vida. Debemos llamar por su nombre a la injusticia, la explotación del hombre por el hombre y la explotación del hombre por parte del Estado y los sistemas económicos», añadió el Papa, y continuó luego:

«La teología de la liberación habla no sólo de que el hombre debe ser instruido en la palabra de Dios, sino también acerca de sus derechos sociales, políticos y económicos. La teología de la liberación está profundamente referida, a veces, exclusivamente, a América Latina, pero nosotros debemos reconocer también...las demandas de una teología de la liberación para todo el mundo»[28].

Nosotros esperábamos estas palabras del Papa. Los medios de comunicación habían tergiversado su pensamiento, y sobre todo la derecha, fuera y dentro de la Iglesia. Es que el Papa tiene una extraordinaria sensibilidad por los pobres y no podía sino comprender, tarde o temprano, el *pathos* profundamente espiritual de esta teología nuestra. Nos dice el obispo de Oaxaca, monseñor Bartolomé Carrasco, contando la visita del Papa a su diócesis:

«En la comida privada que hubo en el seminario, participaron solamente los obispos de la región y la comitiva papal. Yo estuve junto a él, a su derecha. Estuvimos platicando los problemas de la región, como caciquismo, explotación, pobreza... Luego me preguntó que si estaba contento con mi trabajo pastoral. Le dije que sí. Mi gente, que cómo la veía yo. Le dije que sufría mucho. [En estos momentos el arzobispo Carrasco se emocionó mucho, sus ojos se llenaron de lágrimas y todos nos quedamos en silencio -dice el periodista de CENCOS-.] Cuando el Pontífice se estaba vistiendo para celebrar la Santa Misa, Mons. Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal (uno de los ausentes de Puebla y constructor de Medellín), me dijo que quería entregarle una Biblia en *chol*... Al llegar con el Papa, le dije: el señor obispo de San Cristóbal le viene a obsequiar con una Biblia escrita en chol... Al terminar la Santa Misa, ya nos íbamos...ya nos estábamos retirando, cuando dice: "La Biblia, la Biblia en lengua indígena, ¿dónde está?"»[29].

El Papa el confesó al arzobispo: «Este día, en Oaxaca, ha sido maravilloso, nunca lo olvidaré; quedé profundamente conmovido, porque había sentido una comunión espiritual con los pobres, con los indígenas, con los

[28] *Uno más uno*, 22 febrero 1979, p. 11.
[29] *CENCOS*. 7-79, p. 10.

campesinos, con el pueblo sencillo de Dios»[30]. Con el tiempo el Papa seguirá...aprendiendo de su pueblo humilde, pobre, oprimido...en América Latina.

Lo mismo puede decirse de la cuestión del «magisterio paralelo» -que en realidad nunca se definió claramente-. Al fin quedó como una irrelevante cuestión entre paréntesis en el número 532, como realidad a «evitar», pero junto a la obligación de los obispos que deben promover «la colaboración de los teólogos que ejercitan su carisma específico dentro de la Iglesia». Con lo cual, en cierta manera, se recuerda a los ministros que no todo es ministerio, y que el Espíritu origina en el pueblo de Dios acciones carismáticas -como la teología innovadora- que no necesariamente parten del ministerio episcopal. Esto no quiere decir que la acción carismática sea falsa por no tener su origen en el obispo. El texto, nuevamente, confirma a la teología latinoamericana en su sana autonomía relativa eclesial.

Texto totalmente central es el de la «opción preferencial por los pobres». Se habla de los pobres que carecen de «los más elementales bienes materiales» (n. 898). Se evita hablar de pobreza «espiritual», y en cambio se habla más adecuadamente de pobreza «evangélica» o «cristiana» (números 912-917). Y ante el mundo capitalista se levanta la pobreza de los profetas como crítica:

«En el mundo de hoy, esta pobreza es un reto al materialismo, y abre las puertas a soluciones alternativas a la sociedad de consumo» (n. 917).

¿Cuáles serán las alternativas a la sociedad de consumo? Nada dice el texto, pero al menos hay un rechazo al capitalismo y una esperanzada apertura a alternativas históricas no-capitalistas. La cuestión es de fondo.

El texto muestra el sano *universalismo* de la opción por los pobres:

«De la misma manera el testimonio de una Iglesia pobre puede evangelizar a los ricos que tienen su corazón apegado a las riquezas» (n. 921).

En fin, es un texto en la más estricta línea de Medellín. Ya sólo él salva a toda la Conferencia de Puebla. Es el nuevo texto de «Paz», e históricamente, tuvo en su formulación la lucidez, el amor a la Iglesia y a los pobres del padre de la teología de la liberación. Gustavo Gutiérrez fue excluido de Puebla -no queremos aquí buscar las causas ni los culpables-, pero al fin estuvo presente mucho más que otros...

[30] *Ibíd*.

Desentona en el texto de la Comisión 20 la referencia a los militares (n. 1009), tema muy querido por uno de los redactores, pero de todas maneras se avanza con respecto a los Documentos de Consulta y de Trabajo.

De la Comisión 21 es también un texto sumamente positivo. Se habla de que «son evidentes las contradicciones existentes entre el orden social injusto y las exigencias del Evangelio» (n. 1018), que «han hecho fracasar las amplias esperanzas del desarrollo» (n. 1021), se critica el dominio de «las naciones ricas sobre las pobres» (n. 1025), «el poderío de las empresas multinacionales» (*ibíd*.), la lamentable situación de los «exiliados, los refugiados y los desterrados...» (1026).

«Frente a la situación de pecado surge el deber de denuncia de la Iglesia, que debe ser objetiva, valiente y evangélica» (n. 1029).

Para terminar, no deben olvidarse las cartas que decenas de obispos enviaron a sus hermanos que viven la persecución y el peligro. Santiago Benítez, Cándido Padin, Helder Câmara, Fernando Aristía, Ovidio Pérez, Gerardo Flores, Paulo E. Arns, Moacyr Grechi, Jorge Manrique, Manuel Talamás, Adriano Hipólito, Luciano Metzinger, Luis Bambarén, Leónidas Proaño, Carlos Palmes, Luis Patiño, y muchos más escribieron a monseñor Óscar Romero:

«Sabemos que el Señor colocó sobre tus hombros la carga pastoral de la archidiócesis de San Salvador en momentos en que comenzaba un hostigamiento, una verdadera persecución... En medio de todo esto, acusado y difamado junto con todos los que buscan caminos de justicia, te has mantenido firme, sabiendo que hay que obedecer a Dios antes que a los hombres...»[31].

Los mismos obispos escribieron otra carta a monseñor Manuel Salazar, obispo de León, presente en Puebla, con evidente intención de apoyar al arzobispo de managua, moseñor Obando -otro de los ausentes-, en términos de igual tenor:

«En estos días de convivencia aquí en Puebla, hemos escuchado el clamor de las angustias y esperanzas del pueblo nicaragüense... Recordamos todavía con profunda tristeza y santa ira el dolor, los atropellos y la muerte de tantos hombres, mujeres, niños y jóvenes humildes y generosos, víctimas inocentes unos, ofrendas por la justicia y la libertad todos... Pero en medio de esta gran pena e indignación por la injusticia y el dolor que viven, nos consuela el verlos a ustedes y, a su alrededor, a la Iglesia de Nicaragua, solidaria con su pueblo, como buenos pastores que no abandonan a sus ovejas;

[31] Carta manuscrita, pp. 1-2, con firmas.

verlos denunciar con valentía profética los horrores infligidos a ese mismo pueblo, como antes lo hiciera Jesús y los profetas...» -firmada en Puebla, 10 de febrero de 1979.

Puebla en realidad no ha terminado, sólo ha comenzado. Puebla será lo que se haga de la Conferencia. Si el pueblo cristiano se apropia de Puebla, si la purifica, si se queda con lo bueno, Puebla será un nuevo Medellín... A nosotros nos toca hacer lo que será Puebla...

Desde entonces el CELAM irá perdiendo fuerza y presencia en América Latina -que quizá fue esto lo que se intentaba desde la Congregación romana de obispos para debilitar la «descentralización» de la Iglesia-. Y esto porque el CELAM dejó de ser representativo de toda la Iglesia latinoamericana al permitir la presencia sólo de los sectores que apoyaban la posición de sus nuevos dirigentes. El 9 de marzo de 1987, en la XXI Asamblea del CELAM en Ypacaraí, se cierra el ciclo 1979-1987, abierto por el Papa en Puebla y Haití. Deja la presidencia Mons. Antonio Quarracino, de Argentina, con fuertes vinculaciones con la dictadura militar, y es nombrado como nuevo presidente Mons. Darío Castrillón Hoyos de Pereira; vicepresidente, Mons. Nicolás de Jesús López Rodríguez, de Santo Domingo; secretario general, Mons. Óscar Andrés Rodríguez, auxiliar de Tegucigalpa.

Desde Puebla, la tensión interna en la Iglesia aumentará. Por una parte, el CELAM producirá un endurecimiento de las posiciones, que llevarán rápidamente a un enfrentamiento con el FSLN en Nicaragua, y que determinará la actitud del Papa en su visita a Managua en 1983. Por otra parte, la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil se manifestará -con sus casi 400 obispos- como un modelo de Iglesia comprometida con las comunidades eclesiales de base, con los grupos de oposición a los militares, y con una gran autoridad espiritual ante el pueblo de los pobres -campesinos, indígenas, marginales, obreros-, en oposición con el modelo de Iglesia de los grupos conservadores y en favor de la «restauración». De todas maneras, el nombramiento sistemático por parte de la Congregación de obispos en Roma, en donde se tiene en cuenta el juicio *exclusivo* de los nuncios (sin participación del episcopado local ni del pueblo cristiano), de prelados conservadores en su mayoría, indica que la Iglesia, en su nivel jerárquico, vivirá en la década de los noventa un espíritu de involución contrario al instaurado en Medellín. Los obispos participantes del Concilio Vaticano II y de la II Conferencia General de Medellín, por otra parte, van renunciando a sus diócesis por edad o van falleciendo. Una etapa de profunda renovación y profetismo está terminando entonces, y se vislumbra una

«normalización» de esta función pastoral intraeclesial. La IV Conferencia General de los Obispos Latinoamericanos en Santo Domingo (1992) mostrará esta nueva actitud de la Iglesia en general.

Por su parte, el profetismo de los religiosos, que inspirándose en los carismas de sus fundadores, y por su organización frecuentemente democrática (como, por ejemplo, los franciscanos, que desde finales del siglo XII «eligen» *democráticamente* a sus guardianes, provinciales y general) puede presentar en la CLAR (Confederación Latinoamericana de Religiosos) una dura lucha por la autonomía ante la Congregación romana, que pretendía su completa sumisión. Monseñor Pironio guardó una cierta distancia, no así monseñor Hamer. La CLAR nació el 2 de marzo de 1959; festejó por ello en 1984 su veinticinco aniversario. En la VIII Asamblea General de Paraguay la CLAR reafirmó su llamada a cumplir con el pueblo latinoamericano «que comienza a tener conciencia de su proyecto histórico» y de la «posibilidad de caminar hacia una liberación integral». Allí fue elegido el padre Mateo Perdia, pasionista argentino, como presidente; Hermengarda Alvez, de Brasil, como secretaria general. En 1985, la CLAR podía todavía expresar, en el documento «La vida religiosa en América Latina a los 20 años del Concilio Vaticano II», lo siguiente:

> «Todos coinciden en decir que la opción evangélica preferencial por los pobres fue el factor que, más que ningún otro, ha influido en el cambio y en la orientación de la acción apostólica de la vida religiosa en América Latina»[32].

Por ello es de lamentar la intervención contra la voluntad de la Asamblea de la CLAR en México en 1991, donde la Congregación romana nombró todas las autoridades por imposición pura y simple desde la cúpula vaticana. Es el fin de una larga experiencia de treinta y dos años de labor profética.

3.Las comunidades eclesiales de base

La crisis del desarrollismo, la presencia creciente de Estados de «seguridad nacional» (desde 1964 en Brasil), gestará en el interior de la Iglesia latinoamericana en su conjunto, y sin previa acción de la jerarquía institucional, como espontánea creación del mismo pueblo cristiano, un movimiento de trascendental importancia: Comunidades Eclesiales de Base.

Como hemos dicho, las masas populares, que tienen en su religiosidad católica un popular elemento cultural esencial de resistencia contra los

---
[32] *SIAL* 13 (1986), p. 18.

grupos en el poder, no habían encontrado un lugar dentro de la institucionalidad oficial y tradicional eclesial desde el siglo XIX. La misma Acción Cató1ica se dirigía más bien a la pequeña burguesía: la JUC o JOC a minorías progresistas o radicalizadas; la Democracia Cristiana adoptaba una opción reformista. El pueblo mismo, pasivamente, era el «fiel» masivo de Congresos Eucarísticos, rítos litúrgicos incomprensibles para ellos (ya que se celebraban en latín). En Brasil principalmente, desde el Movimiento de Educación de Base (MEB) del Nordeste brasileño, a comienzos de la década de los sesenta, y por la represión sin piedad de la dictadura militar, las comunidades cristianas se mimetizaron y adoptaron una nueva metodología. Reuniones pequeñas en casas de familia, lectura y comentario de la Biblia, revisión de la vida cotidiana a la luz de la fe. Así surgió un movimiento histórico que articula, por primera vez desde la cristiandad colonial (desde el comienzo del siglo XIX), la Iglesia institucional y el pueblo cristiano mismo, desde su cotidianidad sufriente. Las 120.000 CEB existentes en Brasil, las 7.000 en México, y su presencia en todos los países latinoamericanos, indican la viabilidad de un modelo eclesial: *La Iglesia de los pobres*. En torno a su organización, articu1ación y control se juega buena parte de la política eclesial de las dos últimas décadas, no sólo en cada país y desde el episcopado, sino incluso desde las Congregaciones romanas[33].

La CEB es un lugar donde el simple pueblo, el pueblo cotidiano, logra articular su propia voz, donde aprende a pensar proféticamente, donde realiza una crítica de la religiosidad, de la política, de la economía. Como indicaba el teólogo protestante Míguez Bonino en un conocido libro, las comunidades de base son «un lugar para ser pueblo». Así, por ejemplo, de las CEBs de El Salvador, fundadas por el padre Rutilio Grande en su parroquia de Aguilares (donde serán asesinados más de 270 líderes cristianos posteriormente, por la conciencia cristiana de dichos militantes), nacerá el sindicalismo campesino (FECAS); y en dichos sindicatos y militantes el Frente Farabundo Martí de Liberación Nacional (FMLN) encontrará la posibilidad de articularse popularmente. Son dichas CEBs organismos que articulan cristianamente la sociedad civil; presencia de la Iglesia en el tejido

[33] Véase mi artículo «La base en la teología de la liberación», en *Concilium* 104 (1975), pp. 76-89; y también «Die kirchlichen Basisgemeinden», en *Die Basisgemeinden*. Echter, Wurzburgo 1984, pp. 11-31. Considerése, por ejemplo, que en la Conferencia General del Episcopado Latinoamericano en Puebla (1979), cuatro de los representantes romanos presentes se inscribieron en la Comisión 10, que trataba la cuestión de las «Comunidades eclesiales de base»; lo que muestra el significado de las comunidades eclesiales para la reforma de la Iglesia.

social de una manera inmediata. La novedad institucional de estas CEBs en la historia general de América Latina no puede ser exagerada.

Por otra parte, la distancia entre la Iglesia oficial «romanizada», desde la segunda mitad del siglo XIX, y la religiosidad popular queda profundamente acortada. Sería éste el lugar de describir el redescubrimiento, por parte de la Iglesia y gracias a las CEBs, de dicha religiosidad popular, siempre existente pero anteriormente despreciada -por un juicio de valor negativo procedente de una teología europeizada y de la pequeña burguesía «ilustrada» católica.

La religiosidad del pueblo[34] será valorizada desde Medellín por la denominada «pastoral popular» -*Documento 6* de la II Conferencia de 1968-: pastoral de santuarios, de fiestas y celebraciones, etc. La religiosidad popular será ahora respetada como un lugar de resistencia popular, lugar de creatividad -religiosa y cultural-, de identidad del bloque social de los oprimidos.

Se descubrirá por ello la importancia de las religiones afroamericanas como el vudú o la macumba[35], la presencia inmensa de los primitivos pueblos amerindios con una pastoral indígena apropiada[36]. Desde el CELAM se fundará el Departamento de pastoral indígena, centros de formación (como CENAMI en México), y ciertos pastores sobresaldrán por su acción radical en favor del indígena: Mons. Leónidas Proaño, en Riobamba; Mons. Samuel Ruiz, en Chiapas; Mons, José Llaguno, entre los tarahumaras; o, como presidente durante años del CIMI en Brasil, Mons. Tomás Balduino. El renacimiento de los pueblos amerindios desde la década de los sesenta es un hecho eclesial mayor.

Todo este mundo popular de marginales, oprimidos, pobres, justifica las posiciones adoptadas en Medellín y Puebla como la «opción preferencial por los pobres». Una *Iglesia de los pobres* nace en tensión con miembros de la institución eclesial que tienden a adoptar una posición más conservadora, de alianza con el poder establecido, de fortalecimiento de

---

[34] Véase mi artículo «Volkreligiosität in Lateinamerika», en *Verbum* (Nettetal) 1 (1986), pp. 21-34 (para una visión de conjunto); el simposio sobre «Religiosidad popular» de CEHILA en Bahía (1976), publicado en *Vozes* (Petrópolis) 4 (1979), íntegro. Véase mi obra *El catolicismo popular en Argentina*, Bonum, Buenos Aires 1969; etc.

[35] Cf. Roger Bastide, *Las Américas negras*, Alianza Editorial, Madrid 1969; A. Métroux, *Le voudou haitien*, París 1958; R. ltaliander, *Terra dolorosa*, Wandlungen in Lateinamerika, Wiesbaden 1969; B. Kloppenburg, *A umbanda no Brasil*, Vozes, Petrópolis 1961; H.-J. Frien, *op. cit*., pp. 842ss.

[36] El CIMI en Brasil y CENAMI en México vienen realizando una labor esencial en este aspecto, y han publicado material pastoral al respecto.

algunos miembros de la Iglesia jerárquica -en pleno control del aparato eclesial, bajo una firme conducción romana-. Esta tensión ocupará todo el final de la década de los ochenta y concluirá, en una etapa de «restauración» de los movimientos eclesiales de clase media (como los diversos grupos carismáticos católicos, e instituciones como «Comunione e liberazione», Opus Dei, que colocan a la figura del Papa en el centro de unidad de toda la Iglesia).

Recordemos algunos momentos mayores en la historia de las comunidades eclesiales de base. Comencemos por Brasil, donde los encuentros de las CEBs deben considerarse verdaderos «concilios» del pueblo de Dios entre los pobres. En julio de 1975, en Vitoria (Espíritu Santo) se realiza el I Encuentro Intereclesial de las CEBs. Fueron sólo 80 representantes, bajo la convocatoria de Mons. Luiz Gonzaga Fernandes, obispo de Vitoria. El lema fue: «La Iglesia que nace del pueblo por obra del Espíritu de Dios». El II Encuentro se efectuó en la misma diócesis, del 29 de julio al 1 de agosto de 1976. Ahora eran 100 representantes: «La Iglesia, pueblo en camino». El III Encuentro se celebró del 19 al 22 de julio de 1978 en Jofto Pessoa (Paraiba), con 150 participantes: «lglesia, pueblo que se libera». El IV Encuentro fue en Itaicí (Sâo Paulo), del 20 al 24 de abril de 1981, con 300 participantes, de, 18 estados y 71 diócesis: «Iglesia, pueblo oprimido que organiza para la liberación». El V Encuentro trabajó del 4 al 8 de julio de 1983, en Canindé (Ceará): «La Comunidad Eclesial de Base: pueblo unido, semilla de nueva sociedad», fueron 489 participantes. Del 21 al25 de julio de 1986, con 1.500 participantes y bajo el lema «El pueblo de Dios a la búsqueda de la Tierra Prometida», se realizó el VI Encuentro Intereclesial de las Comunidades de Base, en Trinidad (Goias). El obispo de Goiania, Antonio Riberio de Oliveira, escribió un opúsculo *sobre La Iglesia de los Pobres, Iglesia de todos*. Se ofreció el Encuentro a los mártires Margarida Alvez y Santo Diaz da Silva, sindicalistas asesinados, y al padre Josimo, un sacerdote también mártir. Eran 50 obispos, de 204 diócesis y procedentes de todos los países latinoamericanos, salvo Paraguay, Honduras y Belice, con además 56 observadores:

> «En el primer día hemos intercambiado ideas sobre el nuevo modo de ser Iglesia. Hemos visto la fuerza que viene de la Palabra de Dios en nuestro camino y voluntad por transformar la sociedad. La Palabra de Dios, leída en la situación concreta de la gente y celebrada en comunidad, es alimento que sostiene el servicio del amor y el empeño de la fe en nuestro caminar con toda la gente»[37].

[37] *SIAL* 17 (1986), p. 5.

El 14 de julio de 1989 finalizaba el VII Encuentro de las CEBs en Duque de Caxias (Río). El movimiento se había internacionalizado; había representantes de 19 países, 120 delegados, 30 representantes indígenas, 225 de las (252) diócesis de Brasil: «Las CEBs son Iglesia, no movimientos eclesiales». Las Comunidades tienen sus santos y mártires, como Santo Dias da Silva, dirigente asesinado de una CEB en Villa Remo, Sâo Paulo.

Por su parte, en México, por tomar otro país, parece que ya en 1965 hubo las primeras CEBs. El movimiento se afirma desde 1978 en un Encuentro en Guadalajara. Como preparación para la Conferencia de Puebla (1979) las comunidades se vitalizan enormemente. Mons. Sergio Méndez Arceo, Arturo Lona Reyes y Samuel Ruiz son protagonistas episcopales. De Puebla a Nogales (1980) las CEBs crecen. De Nogales a noviembre de 1982 se desarrolla la organización. Por vez primera hay perticipación importante de obispos. Mons. Lona, Llaguno, Samuel Ruiz García y Mons. Obeso (presidente de la Conferencia de los obispos mexicanos) estuvieron presentes. De noviembre de 1982 a Oaxaca (1986) fue el tiempo de la consolidación. En 1984 las CEBs tienen ya una comisión teológica. En Oaxaca asistieron más obispos: además de los nombrados, Mons. Serafín Vásquez, Robles, Bello, Ranzahuer y el arzobispo Mons. Carrasco. Fueron 6.000 participantes delegados. El 7 de abril de 1989, quince obispos mexicanos se dirigen a la Iglesia recordando el XIII Congreso mexicano y el III Encuentro latinoamericano de las CEBs, encabezados por Mons. Sergio Rivera Obeso, arzobispo de Xalapa, y Mons. Bartolomé Carrasco, arzobispo de Oaxaca: «Las CEBs están llamadas a ser la Iglesia de Jesús que renace, gracias a la fuerza del Espíritu, en el pueblo»[38].

No podemos olvidar, tampoco, el I Congreso Andino de las Comunidades Eclesiales de Base, celebrado en Bolivia del 17 al 21 de octubre de 1986, donde estuvieron presentes representantes de 11 países 39, y 250 participantes, bajo el lema: «En el mundo injusto, la Iglesia que nace del Espíritu construye el Reino de Dios». Concluyeron con la siguiente «Profesión de Fe»:

> «Creemos en Dios Padre Omnipotente que da Vida, que quiere la Justicia e Igualdad, que ama y opta por los pobres, que reúne a su pueblo, que quiere la conversión y que camina con nosotros en la búsqueda de la Tierra Prometida.
>
> Creemos en Jesús, nuestro hermano, Palabra de Dios, encarnado en el pueblo simple y sufriente que porta la cruz de la opresión [...].

[38] *SIAL* 15/16 (1989), p. 10.

[39] Bolivia, Belice, Brasil, Argentina, Chile, Colombia, Ecuador, México, Paraguay, Perú y Venezuela.

Creemos en el Espíritu de Jesús que está presente y que guía la Comunidad Eclesial de Base, semilla del Reino para construir un nuevo modelo de Iglesia, Comunidad de Jesús, profética, misionera, liberadora y empeñada en la causa del pueblo [...].

Creemos en la Comunidad Eclesial de Base guiada por María, mujer simple de pueblo y modelo de nuestra relación con la mujer, donde los pobres son los sujetos de su propia liberación. AMÉN»[40].

Cabe hacer constar que la Iglesia, desde el Vaticano hasta los obispos o el CELAM [41], indican el «peligro» de las sectas. Sin embargo, se produce una contradicción, porque, por una parte, se restringe a las CEBs, y, por otra, se combate a las sectas, sin ver que hay relación directa entre ambos fenómenos. Si la Iglesia apoyara masivamente la pastoral popular impulsando las CEBs, las sectas no encontrarían un «vacío» de espiritualidad, vida, comunidad que la propia Iglesia produce al no apoyar a las CEBs. El Vaticano y el episcopado deben comprender que si el pueblo no ingresa en las CEBs, lo hará en las sectas.

4.La teología de la liberación

La historia de la teología latinoamericana está todavía por escribirse[42]. Desde 1920, una teología implícita de la Acción Católica definía una visión de los «dos reinos» (el temporal o el Estado, y el espiritual o la Iglesia, y

---

[40] *SIAL* 24 (1986), p. 10.

[41] En la XX Asamblea del CELAM en San José de Costa Rica, del 11 a125 de mano de 1985, se llama la atención sobre las sectas: «Nos preocupa seriamente la acción proselitista de las sectas, de distinto carácter y matriz ideológica. Cuentan con abundantes medios y, por otra parte, con fuerte apoyo político».

[42] Véase mi obra *Hipótesis para una historia de la teología latinoamericana*, Indo-American Press, Bogotá 1986 (trad. al alemán bajo el título *Prophetie und Kritik. Entwurf einer Geschichte der Theologie in Lateinamerika*, Exodus, Friburgo 1989); Pablo Richard, *Materiales para una historia de la teología latinoamericana*, DEI-CEHILA, San José 1984; Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe,* Sígueme, Salamanca 1981; y ed. Alfred Hennelly, *Liberation Theology. A Documentary History*, Orbis Books, Nueva York 1990. Puede ser útil Deane W. Ferm, *Profiles in Liberation. 36 Portraits ofThird World Theologians*, Twenty-Third Publications, Connecticut 1988; como introducciones, Leonardo y Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*, Orbis Books, Nueva York 1987, y Philip Berryman, *Liberation Theology*, Pantheon Books, Nueva York 1987; excelente bibliografía en José Ramos Regidor, *Gesu e il Risveglio degli Oppressi*, Mondadori, Roma 1981. Además acaban de aparecer las obras de Christian Smith,*The emergence of Liberation Theology*, University of Chicago Press, 1991, y Paulo Fernando Cameiro, *Fé e eficácia. O uso da Sociologia na Teologia* da Libertçâo, Loyola, Sâo Paulo 1991.

ambas instituciones como «sociedades perfectas», lo que indicaba su posible coexistencia burguesa). Desde 1955 aproximadamente, comienza a reflexionarse sobre la importancia del desarrollo; surge así una «teología del desarrollo»[43]. Como crítica a la teología del desarrollo, y como profundización de la teología de la revolución[44], se inicia la llamada «teología de la liberación». Toda ella quedará definida por el descubrimiento histórico de la función del «pobre», del «pueblo» -como bloque social de los oprimidos- en la historia y en la vida de la Iglesia -como institución profética de evangelización e instauración del «Reino de Dios»-. Pensamos que, sobre esta intuición fundamental, la teología de la liberación ha recorrido cuatro etapas. De 1959 a 1968, el período de incubación; de 1968 a 1972, su momento creativo y hegemónico (hasta la XIV Asamblea ordinaria del CELAM en Sucre); de 1972 a 1984, tiempo de confrontaciones en el interior del continente latinoamericano; desde 1984, su universalización -ya comenzada desde 1976 con la fundación de los Teólogos del Tercer Mundo en Dar es-Salaam (EATWOT).

Desde 1959, entonces, hay diversas experiencias originales. La revolución cubana muestra la inadaptación del pensamiento cristiano latinoamericano a los procesos revolucionarios. El comienzo del Concilio llama a una renovación teológica. Una pequeña comunidad cristiana en Nazaret (Israel) -donde personalmente participaba- plantea el problema del «pobre» desde la experiencia del trabajo manual (en una cooperativa de obreros de la construcción árabes y cristianos) y bíblica (releyendo el texto de Isaías 61,1 y Lucas 4,18 que Jesús leyó en Nazaret: «El Espíritu del Señor me ha consagrado para evangelizar a los *pobres*»)[45]. Este movimiento llega hasta Juan XXIII, que habla en 1963 de la «Iglesia de los pobres». Al mismo tiempo, los movimientos juveniles (la JUC en Brasil, Argentina y Perú) se radicalizan, optan por el socialismo lentamente; es necesario, entonces,

---

[43] Cf. F. Houtart-O. Vertrano, *Hacia una teología del desarrollo*, Buenos Aires 1970; Y. Cosmao, *Signification et théologie du dévelopement,* París 1967; R. Alver, «Apuntes para una teología del desarrollo», en *Cristianismo y Sociedad* 21 (1969).

[44] Cf. Hugo Assmann, «Die Situation der unterentwickelten Lander als Ort einer Theologie der Revolution», en *Diskussion zur Theologie der Revolution*, Münster 1969.

[45] Cf. Paul Gauthier, *Jésus, I' Eglise et les pauvres*, Ed. Universitaires, Tournai 1963. Allí, en Nazaret, en 1959, pensé escribir *Hipótesis para una historia de la Iglesia en América Latina* (Estela, Barcelona 1967), obra que situó a la teología en el contexto histórico, y no sólo formal o sociológico, de América Latina (cf. G. Gutiérrez, *La pastoral de la Iglesia en América Latina*, Montevideo 1968).

clarificar la cuestión de «fe y política». Juan Luis Segundo, en el Cono Sur, desde 1961; Gustavo Gutiérrez, en Perú, desde la Reunión de Chimbote en 1964; Richard Shaull, desde la experiencia protestante en 1968, y lo mismo Rubem Alves, van a coincidir en la elaboración de lo que se llamará muy pronto «teología de la liberación».

Contra el desarrollismo surge la «teología de la dependencia». En Perú, Augusto Salazar Bondy escribe «Cultura de dominación»[46]. André Gunder Frank, por su parte, habla del «desarrollo del subdesarrollo»[47] -posición criticada en las ciencias sociales pero definitiva en cuanto al descubrimiento del problema de la transferencia de plusvalía de la periferia mundial del capitalismo al centro o países ricos.

Richard Shaull, en el nivel ecuménico, con su artículo «Consideraciones teológicas sobre la liberación del hombre», lo mismo que Rubem Alves con su libro *Towards a theology of liberation*[48], y Gustavo Gutiérrez con su artículo «Hacia una teología de la liberación»[49], inician explícitamente el movimiento. Habrá que esperar, sin embargo, a las clarificaciones epistemológicas de Hugo Assmann para que la teología de la liberación se distinga claramente de la teología de la revolución, de la teología política de J. B. Metz y de la teología de la esperanza de J. Moltmann[50]. Desde ese momento esta tradición teológica cobra consistencia. En encuentros, congresos o simposios se expande y crece por toda América Latina. Cabe recordar el Congreso nacional mexicano de «Fe y desarrollo» -que terminó siendo «Fe y teología de la liberación» -del 24 al 28 de noviembre de 1968; el de Bogotá, del 6 al 18 de marzo de 1970; el del 2 al 19 de diciembre de 1970 en Oruro (Bolivia), etcétera. Ciertamente, el Encuentro de El Escorial (en julio de 1972) tuvo relevancia especial, porque el movimiento se presentó en Europa -con más de 500 participantes no sólo

---

[46] Véase su obra *¿Existe una filosofía en nuestra América?* , Siglo XXI, México 1968.

[47] Sobre este tema hay otro capítulo en esta obra de Cambridge. Sólo queremos aquí destacar que la llamada «teoría de la dependencia, al permitir descubrir la causa de la pobreza estructural latinoamericana, fue uno de los originantes teóricos o científicos de la teología de la liberación." Es un hecho innegable.

[48] Del primero: «Consideraciones teológicas sobre la liberación del hombre», en *IDOC* (Bogotá) 43 (1968), pp. 242-248; ídem, «La liberación humana desde una perspectiva teológica», en *Mensaje* 168 (1968), pp. 175-179; del segundo*: Toward a theology of Liberation*, Princeton 1968; ídem, *Tomorrow's child*, Nueva York 1972.

[49] Montevideo 1969.

[50] Cf. «Teología de la Liberación», JEC, Montevideo 1970.

españoles, sino de muchos países europeos-[51]. Revistas tales como *Víspera* (Montevideo), *Fichas ISAL*, *Cristianismo y Sociedad, Servicio de Documentación* (JEC), *Pastoral Popular* (Santiago de Chile), *Diálogo* (Panamá), *Servir (*México*), Sic* (Caracas), y posteriormente *Páginas* (Lima) o *Puebla* (Petrópolis), serán órganos del movimiento teológico.

En este momento la teología de la liberación era algo así como la reflexión oficial del CELAM, de sus encuentros e institutos, de los grupos hegemónicos de la Iglesia latinoamericana. Es por ello por lo que desde 1972 en Sucre, con la presencia del nuevo secretario ejecutivo en el CELAM, comienza la crítica a la teología de la liberación. Los teólogos que sustentan sus tesis son excluidos de los institutos del CELAM, por política clara emanada de ciertos grupos de la Curia romana, período que culminará en 1984 con el juicio de Leonardo Boff ante la Congregación de la Doctrina de la Fe en Roma, por decisión del cardenal J. Ratzinger, y con la «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación», del 6 de agosto de ese año.

En esos doce años (1972-1984), la teología de la liberación no dejó de crecer, ni por el número de sus teólogos, ni por el de sus obras, ni por su influencia. Se trataba de un movimiento intelectual arraigado en el pueblo de los pobres a lo largo de todo el continente, que sufre la persecución de las dictaduras de «seguridad nacional», y la cólera de muchos prelados conservadores. La crítica a la teología de la liberación se dejó ver en encuentros tales como los realizados en Bogotá en 1973[52] o en Toledo en 1974[53]. Por su parte, la teología de la liberación arraigaba en Estados Unidos desde el Encuentro de Detroit (1975)[54]; se aseguraba en todo el continente por el I Encuentro Latinoamericano en México (1975)[55]; crecía en el Tercer Mundo con la fundación de la Asociación Ecuménica de Teólogos del

[51] Véase *Fe cristiana y cambio social en América Latina*, Instituto de Fe y Secularidad, Sígueme, Salamanca 1973; en dicho encuentro se proyectó el número especial sobre teología de la liberación publicado en *Concilium*, revista internacional de teología, 96 (1974).

[52] Cf. *Liberación: diálogos en el CELAM* , Bogotá 1974, donde cabe destacarse la contribución de B. Kloppenburg, «Las tentaciones de la teología de la liberación» (pp. 401-515), de J. Mejía, «La liberación, aspectos bíblicos» (pp. 271-307).

[53] Con el título de *Teología de la liberación. Conversaciones de Toledo*, Burgos 1970.

[54] *Theology in the Americas*, Orbis, Nueva York 1976.

[55] Cf. *Cautiverio y Liberación*, México 1976, editado por Enrique Ruiz Maldonado; cf. *Christus* 479 (1975), pp. 62-70.

Tercer Mundo (EATWOT) en Tanzania (1976)[56], y sus restantes encuentros[57]. Hubo entonces maduración en profundidad[58].

Por su parte, las críticas contra la teología de la liberación aumentaban desde ciertos sectores. El grupo «lglesias y liberación» se reúne en Roma del 2 al 7 de marzo de 1976[59]. B. Kloppenburg escribe el folleto Iglesia popular[60]. Este grupo se expresa en revistas tales como *Medellín y Tierra Nueva* (Bogotá).

La teología de la liberación, mientras tanto, se desarrolla en muchas de sus dimensiones. En la cuestión de la cultura afroamericana y en referencia a la discriminación racista[61]; sobre la teología de la liberación femenina[62] en la situación del indígena latinoamericano[63]; en la problemática de la religiosidad popular[64]; en la historia de la Iglesia -que no sólo crece y se

---

[56] Publicado en *The emergent Gospel*. Orbis, Nueva York 1976 (también en francés, en Harmattan, París 1977, en portugués, etc.).

[57] Los Encuentros fueron: el primero, del 5 al 12 de Agosto de 1976, en Dar es-Salaam (Tanzania), como hemos dicho; el segundo, del 17 al 23 de dicembre de 1977, en Accra (Ghana); el tercero, en enero de 1979, en Wennsppuwa (Sri Lanka); el cuarto, del 20 de febrero al 2 de marzo de 1980, en Sâo Paulo; el quinto, del 17 al 29 de agosto de 1981, en Nueva Delhi; el sexto, del 5 al 13 de enero de 1983, en Ginebra; el séptimo, del 7 al 14 de diciembre de 1986, en Oaxtepec (México). Cf. E. Dussel, «Teología de la Periferia y del Centro, ¿encuentro o confrontación?», en *Concilium* 191 (1984), pp. 141-154; ídem, *Hipótesis para una historia de la teología en América Latina*, pp. 62-63.

[58] Cf. mi obra *Hipótesis para una Historia de la Teología en América Latina*, pp.55ss. Son obras de esta época, por ejemplo: *Capitalismo, violencia y antivida*. ed. E. Tamez-S. Trinidad, DEI, San José 1978, t. I-II; de Franz Hinkelammert, *Las armas ideológicas de la muerte*, DEI, San José 1977; del mismo autor, *Ideología del sometimiento*, DEI, San José 1977; Leonardo Boff, *Eclesiogénesis*. Vozes, Petrópolis 1977; Clodovis Boff, *Comunidade Eclesial. comunidade politica*, Vozes, Petrópolis 1978; Gustavo Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*. CEP, Lima 1979; ed, colectiva, *Cruz y resurrección.* CRT-Servir, México 1978.

[59] *Kirche und Befreiung*. Pattloch, Aschaffenburg 1975, del Encuentro del 12 al 13 de octubre de 1973; del mismo grupo, *Utopie und Befreiung*, ídem 1976; etcétera.

[60] Ed. Paulinas, Bogotá 1977.

[61] Cf. E. Dussel, «Racismo, América Latina negra y teología de la liberación», en Servir 86 (1980), pp. 163-210; CIMI, *¿Cómo enfrentar el racismo de la década del 80?* CELADEC, Lima 1980.

[62] Cf. CEHILA, *A mulher pobre na História da Igreja Latinoamericana*. Paulias, Sâo Paulo 1984. Se han celebrado reuniones de teólogas, estudiando la cuestión en México (1979), en Buenos Aires (1985) yen Oaxtepec (1986). Véase el tema en *SIAL* 18 (1985), pp. 26-29.

[63] Se han realizado simposios tales como «Movimiento indígena y teología de la liberación», del 3 al 8 de septiembre de 1979 (Chiapas). Cf. CEHILA. *Das reduçoes latinoamericanas as lutas indígenas autais*. Paulinos, Sâo Paulo 1982.

[64] Cf. E. Dussel, «Religiosidad popular latinoamericana», *en Cristianismo y Sociedad* 88 (1986), pp. 103-112.

desarrolla la Comisión de Estudios de Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA)[65], sino que se funda una Comisión de Trabajo para la Historia de la Iglesia en el Tercer Mundo[66].

Quizá el aspecto más estratégico, en cuanto a una posible teología, es la redefinición de la función de la religión en los procesos de cambio social. El Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) declaraba el 7 de octubre de 1980, en clara consonancia con la teología de la liberación:

> «Los sandinistas afirmamos que nuestra experiencia demuestra que cuando los cristianos, apoyándose en su fe, son capaces de responder a las nacesidades del pueblo y de la historia, sus mismas creencias los impulsan a la militancia revolucionaria»[67] .

Después de la aparición del «Documento de Consulta» en 1978, con vistas a la II Conferencia de Puebla, que significó una polémica teológica nunca vista en el continente en toda su historia[68], todavía la teología de la liberación no había alcanzado el nivel de la opinión pública cotidiana mundial.

En 1984, los obispos de Perú deciden al final de abril no emitir ningún juicio sobre la obra teológica de Gustavo Gutiérrez, juicio pedido por la Congregación de la Doctrina de la Fe (por el cardenal Josef Ratzinger), y todo esto después de cuatro asambleas generales dedicadas al debate del tema. El cardenal de Lima fue atacado por publicaciones del Opus Dei. La cuestión debió entonces centrarse en Roma misma.

---

[65] La Comisión, fundada en Quito en 1973, ha realizado simposios de estudios anualmente y ha publicado numerosas obras de historia de la Iglesia latinoamericana. Además de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, publica materiales de historia de la teología en América Latina, sobre las comunidades y Ordenes religiosas, una *Historia mínima* de la Iglesia por países (en la que han aparecido ya las «historias mínimas» de Chile, Paraguay, Costa Rica, Nicaragua, Brasil, Perú, y la obra de Jean Bastian sobre el protestantismo), historia de la Iglesia a nivel popular (apoyada con audiovisuales de historia de la Iglesia editados en Bogotá); ciclos de estudios mensuales y cuatrimestrales en Sâo Paulo y México y en otros lugares de América Latina. Se intenta organizar una Maestría universitaria de Historia de la Iglesia en América Latina.

[66] La Asociación de Teólogos para el Tercer Mundo fundó una *Working Commission for Church History in the Third World* (desde 1983), la que ha organizado por su parte la *African Association of Church History* (Nairobi, 1986), y en 1987 inició los trabajos de la *Asian Association of Church History*.

[67] Véase la declaración del FSLN, Managua, párrafo 2.

[68] Véase mi *De Medellín a Puebla*, pp. 447-497. La obra de Leonardo Boff *Iglesia: carisma o poder,* Vozes, Petrópolis 1981, marcará una época. Hay que destacar todavía *La lucha de los dioses*, ed. P. Richard-S. Croatto, etc., DEI, San José 1980; Franz Hinkelammert, *La crítica de la razón utópica*, DEI, San José 1984, indica una nueva etapa en la teología de la liberación.

La «Instrucción sobre algunos aspectos de la teología de la liberación (*Libertatis nuntius*)», que es firmada el 6 de agosto y dada a conocer el 3 de septiembre de 1984, lanzó contra su voluntad a la luz mundial la teología latinoamericana. Los teólogos de *Concilium* advirtieron sobre la inoportunidad de dicho documento[69], donde firmaba ahora Yves Congar. Poco después Karl Rahner escribirá al cardenal de Lima:

«La teología de la liberación es del todo ortodoxa. Es consciente de su significado limitado dentro de la globalidad de la teología católica. Además es consciente -y con razón- de que la voz de los pobres debe ser escuchada en la teología en el contexto de la Iglesia latinoamericana»[70].

Apareció entonces la «Instrucción» y Leonardo Boff fue llamado a Roma a responder algunas preguntas ante la Congregación de la Fe. La prensa mundial atendió por primera vez el cuestionamiento de la teología de la liberación. El Santo Oficio se enfrentaba a la «opinión pública». La «Instrucción», paradójicamente, muestra demasiada debilidad argumentativa. Por lo que Juan Luis Segundo, el único que tuvo la paciencia de estudiar la cuestión en profundidad, concluye:

«A mi parecer, y después del análisis más cuidadoso de que soy capaz, el documento emanado de ella [la Congregación de la Doctrina de la Fe] no ha presentado aún la prueba de que la teología de la liberación, en sus líneas más básicas y fundamentales conocidas universalmente, sea una *grave desviación de la fe cristiana* y, menos aún, *una negación práctica de la misma* [...]»[71].

Mientras tanto el nuevo general de los jesuitas, el P. Peter Hans Kolvenbach, sucesor del P. Arrope, en una visita a América Latina, se expresa sobre la situación de la Iglesia el 13 de octubre de 1984 en Caracas:

«América Latina ha abierto a los jesuitas los ojos por el amor preferencial por los pobres y a la verdadera liberación integral del hombre, como prospectiva prioritaria de la misión actual de la Compañía»[72].

El 29 de septiembre del mismo año, un documento de la Conferencia Episcopal peruana sobre la teología de la liberación vuelve a repetir que

---

[69] Véase el documento en Cayetano De Lella, *Cristianismo y liberación*, Nuevo Mar, México 1986, p. 225.
[70] *Ibíd*., p. 254.
[71] *Teología de la liberación. Respuesta al Cardenal Ratzinger*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1985, p. 95. El teólogo concluye que la teología subyacente en la «Instrucción» contradice la teología del Concilio Vaticano II; es decir, «no hay una continuidad visible entre diferentes expresiones del magisterio ordinario» (*ibíd*., p. 94). Libro valiente y necesario.
[72] *SIAL* 1 (1985), p. 12.

«aquí no se ha condenado a nadie», por el portavoz Mons. Augusto Vargas Almazora, secretario general de la Conferencia. El documento fue dado a conocer después de la visita de los obispos peruanos a Roma.

Mientras tanto, en enero de 1985, Mons. López Trujillo intenta lanzar contra la teología de la liberación un nuevo proyecto teológico. Con ese fin realiza en Arequipa un encuentro teológico sobre la «teología de la reconciliación», para cumplir con la exhortación de Juan Pablo II. El Congreso reúne, según informes de prensa, a unos 500 participantes, entre los que hay muchos simpatizantes del Opus Dei y de Comunión y Liberación.

El proceso contra Leonardo Boff continuaba. Así, el 20 de marzo de 1985 se notifica oficialmente desde la congregación de la Doctrina de la Fe que su obra *Iglesia: carisma y poder* ha sido censurada, noticia que aparece en *L' Osservatore Romano*.

En Brasil, la CNBB, reunida en Itaicí el 19 de abril de 1985, publica una «Carta a los agentes pastorales y de las comunidades», sobre *Libertad cristiana y liberalismo*. En cierta manera es una respuesta a la «Instrucción» de la Congregación de la Doctrina de la Fe y una defensa de la teología de la liberación. Los obispos escriben:

> «Es necesario evitar, en la reflexión teológica como en la acción pastoral, el unilateralismo o reduccionismo que niegan aspectos esenciales del misterio cristiano. Debe buscarse una síntesis integrativa de los diversos aspectos necesarios en una liberación integral: no sólo pecado individual, ni sólo pecado social; ni sólo ortodoxia, ni sólo ortopraxia; ni sólo dimensión espiritual, ni sólo dimensión sociopolítica; ni sólo conversión del corazón, ni sólo transformación de estructuras [...] Ser fiel a la verdad de Cristo, a la Iglesia y al hombre, al mismo tiempo a la llamada de Dios presente en la realidad histórica»[73].

Por último, apareció en 1986 la «Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación (*Libertatis conscientia*). En realidad se refiere más a la necesidad de la libertad religiosa (por ejemplo, como la necesitaba Polonia) que a la liberación de la miseria y la pobreza (que es la situación latinoamericana).

De todas maneras, el 9 de abril de 1986, Juan Pablo II expresa a los obispos de Brasil:

> «La teología de la liberación no es sólo oportuna, sino útil y necesaria. Ella debe constituir una nueva etapa, estrechamente conexa con las precedentes, de la cual reflexión iniciada con la Tradición apostólica y continuada

[73] *SIAL* 14 (1985), p. 9.

con los Padres y doctores, con el magisterio ordinario y extraordinario y, en época más reciente, con el rico patrimonio de la Doctrina Social de la Iglesia en los documentos que van desde *Rerum novarum* hasta *Laborem exercens*».

En ese momento, los teólogos de la liberación comenzaban a redactar la colección «Teología y Liberación», proyectada en cincuenta tomos. De ellos han ido apareciendo en los últimos años los siguientes: de Jorge Pixley y Clodovis Boff, *Opción por los pobres*; de Eduardo Hoornaert, *La memoria del pueblo cristiano*; de Ronaldo Muñoz, *Dios de los cristianos*; de Leonardo Boff, *La Trinidad: la sociedad y la liberación*; de José Comblin, *El Esptritu Santo*; de Enrique Dussel, *Ética comunitaria*; de Yvonne Gebara y M. Bingemer, *María, Madre de Dios y Madre de los pobres*; de J. de Santa Ana, *Ecumenismo y liberación*; de Marcelo Barros y José L. Caravias, *Teología de la tierra*, y muchos otros. Representan una visión de conjunto sobre los problemas teológicos latinoamericanos. Hay además dos voluminosos tomos titulados *Mysterium Liberationis*, editados por Ignacio Ellacuría (*post mortem*) y Jon Sobrino[74], que ofrecen en un reducido número de artículos los temas fundamentales.

Por su parte, en septiembre de 1986, los dominicos, en Bogotá, reunieron a veinticinco teólogos de la Orden, de América y Europa, y dieron a conocer una pieza teológica muy importante sobre «Buena nueva para los pobres», cuyos capítulos son: «1. Situación de dominación, agresión y muerte en América Latina; 2. Conflicto, servicio y comunión; 3. Presencia de la Iglesia en América Latina; 4. La Iglesia de los pobres». La importancia de este notable documento estriba en su precisión teológica y en su opción decidida por los pobres. Así, en el capítulo IV, sobre «La Iglesia de los pobres», se distingue entre «Iglesia de los pobres, Iglesia del pueblo e Iglesia popular», y se concluye la opción de «la Orden Dominicana por la Iglesia de los pobres». Documento realmente valiente, claro, teológico.

Mientras tanto, desde el 6 de diciembre de ese año, EATWOT celebraba su Asamblea ordinaria en Oaxtepec (México). Al mismo tiempo, en el III Encuentro Internacional de Mujeres Teólogas, se concluye:

> «Entre los esfuerzos por la liberación de la opresión, el quehacer teológico es para la mujer un modo particular de lucha por el derecho a la vida" Su manera de hacer teología nace de la experiencia de la discriminación por el hecho de ser mujer y por ser parte del Tercer Mundo»[75].

[74] Editorial Trotta, Madrid.

[75] CENCOS, *Iglesia* 37 (1986), p. 87.

En Cuba se celebraba del 25 al 30 de mayo una conferencia sobre «La relación de la teología de la liberación con la lucha por la paz», en La Habana.

Por presión romana, el arzobispo de Lima llama la atención sobre correcciones que deben incorporarse al texto de la *Teología de la Liberación* de Gustavo Gutiérrez, el 17 de septiembre de 1990.

Desde noviembre de 1989 existe un nuevo reto: la crisis del socialismo real, tanto en Europa del Este como en la misma Unión Soviética[76]. Algunos teólogos, como J. Tischner en Polonia, han creído que la crisis del socialismo, y del marxismo como teoría, sería igualmente la crisis de la teología de la liberación. Sin embargo, y esto se verá claramente en los próximos decenios, la teología de la liberación no depende del marxismo como su inspiración principal, ni mucho menos. Tiene, por el contrario, la capacidad de revitalizarlo, si fuera necesario y con vistas al proyecto histórico de liberación de los pobres, de los oprimidos en el continente latinoamericano[77].

Y, por último, ante el proceso gigantesco de «empobrecimiento» de América Latina, dentro de un modelo de capitalismo periférico recesivo -exigido por el FMI y el BM-, la teología deberá permanecer fiel en saber expresar el grito de los oprimidos. Es insoslayable, y es una responsabilidad histórica.

En noviembre de 1989 un teólogo de la liberación fue martirizado (el padre Ignacio Ellacuría) en El Salvador; el 7 de febrero de 1991 otro teólogo, líder de las Comunidades de Base y sacerdote salesiano (Jean Bertrand Aristide), era investido de la presidencia de la República de Haití. ¡Dos signos de los tiempos!

En la teología de la liberación, el «pueblo cristiano» latinoamericano encuentra una explicación y justificación de sus movimientos de liberación histórica.

Para concluir este tema, Mons. José Dammert, presidente de la Conferencia episcopal de Perú, se expresaba así en 1991:

> «La Iglesia busca la unidad. Es verdad, de todos modos, que ha habido problemas con la teología de la liberación, pero esta cuestión ha sido resuelta».

[76] Excelente documento de Clodovis Boff: «La crisis del socialismo y la Iglesia de la liberación» (*SIAL* 3 [1991], pp. 26-31).

[77] Por nuestra parte hemos terminado un volumen tercero sobre la obra madura de Marx [*El último Marx* (1863-1882), ya citado], que abre la puerta a una reinterpretación completa de la obra de Marx.

A lo que el periodista le lanza la pregunta «¿Quiere decir que esta corriente ha perdido toda validez en Perú?». Y el obispo replica:

«No, no, no, mantiene todavía todo su valor. Justamente la teología de la liberación recoge la fuerza de la opción por los pobres y esto significa que hay que obrar a partir de ellos. Quizá hayamos sido demasiado verticalistas; mientras que esta teología parte de lo que el pueblo siente y desde allí se puede orientar el trabajo»[78].

5.La Iglesia y los Estados de «seguridad nacional»

El movimiento conservador católico en América Latina tiene larga historia. En el siglo XX no puede olvidarse que la reacción antiliberal y antipositivista fue, al mismo tiempo, anticomunista militante, franquista y hasta fascista en muchas ocasiones, desde 1920 en adelante. Un Jackson de Figueiredo, fundador de *A Ordem*, que en su origen significaba una renovación católica, años después justificará cruzadas antisocialistas en Brasil. En la década de los años treinta, Acción Católica tenía un ideal nacionalista, hasta populista (acorde con la burguesía nacional naciente). El triunfo del franquismo en 1939 inclinará la balanza de muchos católicos hacia los movimientos derechistas de la época. Después de la guerra, en la década de los cincuenta, movimientos como *Fiducia* o *Tradición, Familia y Propiedad* (en Chile, Brasil, Argentina, etc.) liderarán grupos de jóvenes con ideales fascistas. Obispos como Proença Sigaud, Vicente Scherer o Angelo Rossi en Brasil, lanzarán campañas que al presentarse como anticomunistas apoyarán al capitalismo de manera militante. Gustavo Corçâo, que en una etapa anterior significó una posición progresista, desde 1960, por el contrario, afirma un conservadurismo intransigente. Todo esto influenciará las posiciones ideológicas de las fuerzas armadas en el Cono Sur que, además del adiestramiento en las escuelas militares norteamericanas, producirán una ideología católica neoconservadora generada en el propio ambiente de la Iglesia de cada país. En Argentina, el movimiento nacionalista católico tuvo mucha importancia en la Escuela Militar. Todo esto permitirá la elaboración de la doctrina de la «seguridad nacional», que en el Cono sur adquiere matices propiamente católicos. Posición, por otra parte, apoyada por obispos, arzobispos y cardenales de conocida autoridad.

Otra línea, que pudiera denominarse liberal democrática (que surge desde 1939 con la Falange chilena, futura Democracia Cristiana), el reformismo sindicalista confesional (como la Confederación Latinoamericana de

[78] *SIAL* 8 (1981), p. 13.

Sindicatos Cristianos, CLASC) o el desarrollismo eclesial (cuyo mejor ejemplo sería el P. Roger Vekemans, originariamente en Chile con la Democracia Cristiana, y posteriormente, desde 1970, en Bogotá, y que tanta importancia tendrá en relación con el presbítero Alfonso López Trujillo, de Bogotá), significan tradiciones que no deben ser confundidas con las del conservadurismo tradicionalista o derechista, y que por ello tendrán la hegemonía a partir de 1972 -firmemente apoyadas desde Roma por posiciones tales como las del cardenal Sebastino Baggio desde la congregación de obispos-. Por último, y ya en la década de los ochenta, movimientos como el ya nombrado «Comunione e Liberazione» (de origen italiano), los catecumenados, grupos carismáticos, que se unen al Opus Dei (que se origina en España en 1928 y se expande desde la década de los sesenta por toda América Latina), coincidirán en una opción que se opondrá al movimiento de las comunidades eclesiales de base o a la teología de la liberación. El cardenal romano Josef Ratzinger, con su obra *Rapporto sulla fede* (1984), apoya estos procesos de «restauración» católica en América Latina.

Lo peor es que esta etapa, desde 1972 en adelante, será la de la década del terror desatada por los gobiernos militaristas, las bandas paramilitares, los grupos de extrema derecha. Las fechas a recordar son: 31 de marzo de 1964, golpe de Estado en Brasil; 21 de agosto de 1971, golpe de Estado en Bolivia; 27 de junio de 1973, disolución del Congreso en Uruguay; 11 de septiembre de 1973, golpe de Estado en Chile; 28 de agosto de 1975, Francisco Morales Bermúdez se inclina hacia la derecha en Perú; 13 de enero de 1976, derechización del Gobierno en Ecuador; 24 de marzo de 1976, golpe de Estado en Argentina. Si a esto debiéramos agregarle la continuidad de Stroessner en Paraguay, Duvalier en Haití, Balaguer en Santo Domingo, Somoza en Nicaragua, y otras dictaduras en Guatemala, Honduras y El Salvador, la realidad latinoamericana había adquirido un sombrío aspecto. La expansión del capital internacional y la nueva dominación exigía una ideología coherente. Lo expresa Augusto Pinochet en la VI Asamblea de la OEA, en 1976, en Santiago:

> «La *civilización occidental y cristiana*, de la que formamos parte de modo irrenunciable, está interiormente debilitada y exteriormente agredida. La guerra ideológica, que compromete la soberanía de los Estados libres y la dignidad esencial del hombre, no deja lugar para neutralismos cómodos. Mientras en la acción política interna diversos países comprobamos la agresión ideológica y social de una doctrina que, bajo el disfraz de una supuesta redención proletaria, esconde su objetivo de implantar la tiranía comunista».

Ante este hecho surge una doctrina integral de la «guerra total», en el nivel de la estrategia política, económica neoliberal, psicosocial y militar. La doctrina de la «seguridad nacional» aparecida en Estados Unidos desde la Segunda Guerra Mundial, expandida por la CIA, la aplican los militares latinoamericanos para dar estructuralmente la posibilidad política de la expansión del capital del centro.

La represión sistemática del pueblo era la finalidad política. El mantener la tasa de ganancia de los capitales extranjeros era la finalidad económica. Los mártires de la Iglesia serán centenares, millares en estos años tétricos de las «guerras sucias» que la Historia no puede olvidar.

Muchos miembros de la Iglesia se jugaron sus vidas en la defensa de los derechos humanos. Veamos algunos ejemplos de esa defensa. El 17 de abril de 1981, el obispo de Cuernavaca, don Sergio Méndez Arceo, excomulga a los que hayan torturado en el estado de Morelos a campesinos y opositores al Gobierno. Este tipo de excomunión la había practicado don Carlos González en la diócesis de Talca (Chile)[79]. Entre decenas de ellos, la Comisión archidiocesana de Pastoral de Montevideo da a conocer un documento sobre «La violación de los derechos humanos. Elementos para la reflexión de la comunidad cristiana»[80]. En él se trata la cuestión de la violación de los derechos humanos «en los años de gobierno *de facto*»:

> «Estamos hoy conscientes de que tenemos necesidad de una profunda reconstrucción ética de los valores que guían nuestra existencia. Sólo así cumpliremos un paso importante en la pacificación de los espíritus y hacia la deseada reconciliación»[81].

En Argentina, en 1986, Adolfo Pérez Esquivel todavía declaraba que:

> «Difícilmente podrá consolidarse la democracia, y sobrevivir, si todos los responsables de los crímenes contra la humanidad cometidos en mi país no son juzgados y condenados. Es necesario reformar las fuerzas armadas y otras instituciones: no basta con unas elecciones para construir la democracia»[82].

En América Central se dice que la «Iglesia guatemalteca ha pagado duramente esta situación de violación de los derechos humanos: 20 sacerdotes o religiosos han sido asesinados desde 1976 a 1985; algunos centenares de catequistas o agentes pastorales laicos fueron asesinados en

79 *SIAL* 11 (1981), p. 9.
80 *SIAL* 22 (1986), pp. 45ss.
81 *Ibíd*., p.5.
82 *Ibíd*., p.7.

cumplimiento de su ministerio: portar una Biblia es en Guatemala una potencial condena de muerte»[83].

En su ayuno como testimonio de espiritualidad, Miguel D'Escoto concibió la idea de realizar una «Semana Internacional por la Paz». Se organizó del 8 al 15 de septiembre de 1985. Se trataba de una reunión por la «Insurrección evangélica» convocada por el ministro D'Escoto, con asistencia, entre otros, de Frei Betto, Mons. Pedro Casaldáliga[84], Clodovis y Leonardo Boff, Giulio Girardi, etc. Allí se meditó la relación entre la paz y el amor, la guerra y el pecado.

En efecto, la industria bélica es la que crea los instrumentos de la muerte. En el cuadro comparativo de Argentina y Brasil puede observarse cómo en los países de mayor tonura y represión se compraban y producían igualmente más armas:

IMPORTACIONES DE ARMAS
(en millones de dólares)

	1972	1977	1979	1982
Brasil	60	100	210	30
Argentina	60	40	490	300

Esto demostraría que Brasil desde 1979 comenzó a autoabastecerse de armas, no así Argentina.

EXPORTACIÓN DE ARMAS
(en millones de dólares)

	1972	1977	1979	1982
Brasil	-	20	120	625

(Fuente: *Latin American News Letters*, 11 de marzo de 1984)

[83] *SIAL* 18 (1985), p. 1.
[84] Véanse las hermosas palabras de Mons. Casaldáliga, en *SIAL* 20 (1985), página 21.

La presencia norteamericana tanto por la instrucción de los militares latinoamericanos en sus escuelas de guerra como por la venta de armas, fue claramente criticada en octubre de 1983 en una carta dirigida a Ronald Reagan desde Puerto Rico por la Conferencia de Religiosos condenando la militarización de este país, especialmente la isla de Vieques:

«La invasión de Granada fue preparada dos años antes en las aguas y sobre las playas de la isla Vieques; las tropas invasoras partieron de la base Roosvelt Roads en Puerto Rico; la Guardia Nacional de Puerto Rico es utilizada actualmente para instruir a tropas de Honduras, El Salvador y otros países de América Central. Se intensifica el reclutamiento de jóvenes portorriqueños en las fuerzas armadas norteamericanas para ser utilizados eventualmente en actividades militares en Centroamérica»[85].

Consideremos algunos países del Cono Sur donde la Iglesia ha vivido de una manera más apremiante la experiencias de la persecución y el martirio por parte de los gobiernos de «seguridad nacional».

En *Brasil*[85], el golpe militar de 1964 produce durante cuatro años un profundo ataque a la Iglesia. Helder Câmara deja la secretaría de la CNMM y es nombrado arzobispo de Olinda-Recife. El cardenal A. Rossi es elegido presidente de la CNBB. La Conferencia no tiene liderazgo ni voluntad de conducción. Comienza la persecución de los dirigentes de AC, JOC, JUC y Acción Popular. El MEB es desarticulado. Es la primera experiencia de un gobierno militar de «seguridad nacional».

Sólo en 1968 comienza una nueva época, y la Iglesia brasileña desde ese año tomará el liderazgo de la Iglesia latinoamericana -reemplazando a la Iglesia chilena, que desde la muerte de Mons. Larraín en 1966 y por el ascenso de la Democracia Cristiana, pierde claridad e impulso renovador-. Al mismo tiempo que es lanzada una persecución en regla contra los cristianos -las torturas del padre Tito de Alencar OP de Sâo Paulo y Frei Betto son de los primeros casos de tortura a religiosos-. El padre Rodolfo Lunkenbein fue asesinado el 15 de julio de 1976, y Joâo Bosco Penido Burnier el 11 de octubre del mismo año. El 22 de junio de 1982 se condena

[85] Servir 2 (1984).

[86] Cf. José Oscar Beozzo, «La Iglesia en Brasil (1930-1939)», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo III/1 (inédito); Thomas Bruneau*, O catolicismo brasileiro em época de transiçâo*, Loyola, Sâo Paulo 1974; y del mismo*, The Church in Brazil; the Politics of Religion*, University of Texas Press, Austin 1982; Ralph Della Cava, *Short-term Politics and Long-term Religion in Brazil,* Wilson Center, Washington 1978.

a Aristides Camio y François Gouriou a 15 y 10 años de prisión respectivamente, por sus compromisos en favor de los campesinos de Sâo Geraldo do Araguaja.

Desde 1968, año de la elección como presidente de la CNBB de Aloisio Lorscheider, todo había cambiado de orientación. En medio del enfrentamiento de la Iglesia contra el Estado militarista, nace la experiencia de las comunidades eclesiales de base, que llegan muy pronto a ser varios miles. El I Encuentro Nacional se celebra en la diócesis de Vitoria en 1975; el II Encuentro será en Joâo Pessoa en 1978; el IV en ltaicí en 1981, como hemos visto.

El mismo A. Lorscheider era elegido ahora presidente del CELAM, y Mons. Ivo Lorscheiter ocupaba el lugar de presidente de la CNBB. El 6 de mayo de 1973 los obispos del Nordeste, en el documento denominado «He oído el clamor de mi pueblo», proponen un claro modelo de Iglesia.

> «Solamente él, el pueblo de los sertâos y de las ciudades, en la unión y en el trabajo, en la fe y en la esperanza, puede ser esa Iglesia de Cristo que invita, esa Iglesia que obra por la liberación. Y es solamente en la medida en que entramos en las aguas del Evangelio que nos volvemos Iglesia, *Iglesia-pueblo*, Pueblo de Dios»[87].

En el frente obrero, el cardenal Evaristo Arns, en Sâo Paulo, apoya la huelga de los metalúrgicos de su área; y en 1984 apoya todavía a 3.000 profesores de la enseñanza pública, no católica, por ataques de la prensa de derecha. En el frente campesino, Mons. Pedro Casaldáliga trabaja en el *sertâo* pobre y en medio de la crisis. En el V Encuentro Nacional de la CEB, del 4 al 8 de julio de 1983, en Canindé, declaraban:

> «El hambre generalizada en nuestro pueblo nunca fue mayor en nuestra historia»[88].

Mons. Tomás Balduino, en el frente indígena, presidente del CIMI (Consejo Indígena de Misiones), alienta y defiente a los primitivos habitantes del Brasil, transformando a la Iglesia en la única fuerza que evita un genocidio total.

Del 28 al 31 de agosto de 1984, se reúne la XXII Asamblea General de la CNBB y dio a conocer un documento sobre «Nordeste. Desafío a la misión de la Iglesia en el Brasil», largo documento con 132 apartados. De 36 millones de habitantes del Nordeste, 27 fueron víctimas del hambre

[87] *Brasil ¿Milagro o Engaño?,* CEP, Lima 1973, p. 110.
[88] *SIAL* 111 (1983), p. 2.

en 1983, entre los cuales e145% están por debajo de los 25 dólares de PIB «por año» (uno de los más bajos del planeta, y muy por debajo de la pobreza absoluta; números 2-9 del documento). Con una mortalidad del 107 por 1000 (en Brasil es del 68 por 1000), la esperanza de vida de un niño es de 52 años. La causa de esta miseria consiste en la concentración de la tierra en muy pocas manos (10.000 propietarios poseeen 29 millones de hectáreas, mientras que 1,6 millones de campesinos pobres poseen sólo 4,5 millones de hectáreas). y declara en el número 104:

«El sistema vigente capitalista -salvaje, dependiente, es causa de marginación- recibe cada vez más ayuda por parte de la política oficial del Gobierno, a través de incentivos al latifundio y al monocultivo de la región, favoreciendo a la oligarquía dominante, la opresión política y la esclavitud económica, y propiciando, a causa de la impunidad, la práctica de todos los tipos de corrupción. La consecuencia de todo esto es la desocupación y la subocupación crecientes, la emigración forzada, el aumento desenfrenado del costo de la vida, la subalimentación y el hambre, la creciente violencia, la desunión de la familia, la destrucción de la cultura del pueblo, la subversión de los valores, el debilitamiento de la fe y la muerte de la esperanza, de la juventud»[89].

Se había producido un proceso de abandono del campo y una marginalización creciente en las ciudades.

MIGRACIÓN URBANA EN BRASIL
(en millones de habitantes)

	Población rural	Población urbana
1940	28	12
1960	38	31
1970	41	52
1980	38	80

Desde la época del general Geisel (1974-1979) había comenzado una cierta distensión política, «retorno a los cuarteles», de los militares, lo que permitirá pasar a una nueva etapa de la historia de Brasil -y de América

[89] *SIAL* 3 (1985), p. 19.

Latina. La Iglesia Brasileña, enfrentada al Estado de «seguridad nacional» pudo abrirse a la situación de democracia formal, al final de la dictadura, con una enorme autoridad moral en medio del pueblo.

Las comunidades eclesiales de base, de todas maneras, deberán afrontar una nueva crisis: la de su compromiso político pluralista. Aunque el *Partido Traballista* de Lula atraerá a muchos militantes de las CEBs, sin embargo, hay una libertad política que debe madurar.

En *Argentina*, en cambio, la situación será muy diferente[90]. En una etapa intermedia (1955-1973) la Iglesia se escinde en dos posiciones: una opta por una alianza con las clases dominantes (primero desarrollista bajo Frondizi, después militarista con Onganía), y la otra se compromete con las clases populares (cuyo exponente más conocido serán los Sacerdotes del Tercer Mundo). Ante una jerarquía conservadora, cuidadosamente elegida por los nuncios de turno (cuya cabeza fue el cardenal Antonio Caggiano, obispo de las Fuerzas Armadas igualmente), el clero joven sobrellevó el peso de la renovación eclesial desde el Concilio a Medellín, sufriendo además la represión que se inicia desde 1973 con la derecha peronista.

La matanza de Ezeiza, el 20 de junio de 1973, muestra ya el rostro de una realidad que durará hasta hoy. «La nueva derecha, en la cual la diferencia entre peronistas y no peronistas se atenúa y va siendo reemplazada por un embrión de nueva coalición en el poder, se afirma, logra el control del Gobierno y del Estado, y lo consolida aún más después de la muerte de Perón el 1 de julio de 1974»[91]. En efecto, desde la renuncia de Cámpora el 13 de julio de 1973, hasta las elecciones nacionales del 23 de septiembre que llevan a Juan Domingo Perón a la presidencia por tercera vez, poder que asume el 12 de octubre hasta su muerte, se ha ido produciendo un proceso de represión creciente de los grupos populares. Cuando asciende al poder Isabel Martínez de Perón, el 19 de julio, en realidad el control queda en manos de López Rega, vinculado a la CIA y jefe indiscutido de las AAA (tristemente célebre «Escuadrón de la Muerte» argentino), proceso que

[90] Cf. Gerardo Farell, *Iglesia y pueblo en Argentina* (1960-1974), Patria Grande, Buenos Aires 1976; Antonio Quarracino, «La Iglesia en Argentina en los últimos cincuenta años», en *Criterio* 1777 (1977), pp. 724ss; Juan Carlos Zuretti*, Nueva Historia eclesiástica argentina,* Buenos Aires 1972; L. Gera-G. Rodríguez M., «Apuntes para una interpretación de la Iglesia argentina», en *Víspera* 4,15 (1970), pp. 59-88; H. J. Frien, *op. cit.* p. 584-592. En el mismo tomo, Fortunato Mallimaci coordina un equipo que ha escrito la «Historia de la Iglesia en Argentina» -todavía inédita-. Además John J. Kennedy, *Catholicism. Nationalism and Democracy in Argentina*, University of Notre Dame Press, 1958.
[91] *América Latina: Historia de medio siglo*, p. 68.

simplemente se agotará en el golpe del 24 de marzo de 1976 para permitir a Jorge Videla[92] tomar el gobierno por la fuerza.

Poco antes de su muerte, Perón se dirigió a los Sacerdotes para el Tercer Mundo expresándoles: «Hoy hay mucha gente que se asombra de la idea de un sacerdote socialista. Pero yo digo: ¿por qué no? Para cambiar el sistema actual es necesario situarse en el interior de la evolución hacia el socialismo»[93].

En el momento de su muerte los miembros del Movimiento declararon: «Perón ha hecho real entre nosotros parte de la esencia del Evangelio, el anuncio y la realización del mensaje de liberación» [94].

El mismo nuncio apostólico Pío Laghi, declaró que «la muerte del teniente general Perón es una gran pérdida para el cristianismo y el continente americano»[95]. El cardenal Primatesta alabó su misión, y monseñor Pironio expresó que «pocas veces el pueblo sentía tan hondamente una partida»[96].

La vuelta del peronismo significó una crisis para el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. Su revista *Enlace* no apareció más. De hecho, desde agosto de 1973, el Movimiento tenía dos grupos principales: uno vinculado a la corriente de «pastoral popular» -de la región del Litorial y que rechaza a los sacerdotes casados-, más en la línea peronista «ortodoxa», verticalista, que condena toda violencia en su comunicado del 29 de abril de 1974 cuando expresa que «en la legalidad es absurda la violencia si el Gobierno es popular»[97], aunque el 7 de octubre rechaza la violencia cuando procede del Gobierno mismo; y el otro grupo, del «interior» -de Córdoba, Mendoza (con la obra de Rolando Concatti*, Nuestra opción por el peronismo*, Mendoza 1972) y Santa Fe principalmente-, con una orientación más crítica y una acentuación más socializante. La línea más populista se enfrenta así a la más revolucionaria. Esta escisión táctica indica un resquebrajamiento estratégico.

Entre muchos otros, eran arrestados los padres Joaquín Núñez y Juan Testa, en Sáez Peña (Chaco), que apoyaban a las Ligas Agrarias[98], acusados

[92] Cf. *Mensaje* 227 (1974), pp. 114-117; 231 (1974), pp. 338-339 *ICI* 494 (1975), pp. 9-17; etc.
[93] *ICI* 447 (1974), p. 28.
[94] *ICI* 461 (1974), p. 30.
[95] *Mensaje* 231 (1974), p. 338.
[96] *Ibíd*., p. 339.
[97] *ICI* 474 (1975), p. 11. Cf. *Noticias Aliadas* 9, 28 febrero 1974, p. 8.
[98] *ICI* 455 (1974), p. 28; 474 (1975), p. 17.

de subversión y de portar armas (las que previamente habían sido depositadas por la policía).

En Buenos Aires se había comenzado una pastoral popular en barrios marginales denominada la «Acción Pastoral en las Villas de Emergencia»[99]. El mismo Mons. Juan Carlos Aramburu alentaba esta acción debido a «las necesidades actuales». El equipo pastoral de las Villas de Emergencia hizo una declaración mostrando que se trata de una cuestión estructural. La marginalidad no es, como piensa Roger Vekemans, «un exceso de población que no se relaciona con ningún sistema»[100]. Por el contrario, es un efecto de sistemas inadecuados de modernización del campo y de la imposibilidad estructural del momento industrial del modo de producción capitalista de absorber la mano de obra sobrante proveniente del desestructurado mundo rural. Los firmantes de aquella declaración eran, entre otros, los padres Héctor Botán, Jorge Vemazza, Manuel Pérez Vila, Rodolfo Ricciardelli, Jorge Goñi, José M. Meisegeier y Carlos Múgica. Hablemos un poco de este último.

Carlos Múgica, hijo del Barrio Norte -zona de la oligarquía terrateniente argentina-, nació en 1930 en Buenos aires. Seminarista excelente, poco después de ser ordenado fue el secretario privado del cardenal Caggiano. Sin embargo, muy pronto se comenzó a ocupar de los marginales. En 1968 era uno de los «curas» que en clergyman se manifestaron ante la Casa Rosada, ante Onganía, para defender a las «villas-miserias». Miembro fundador del Movimiento de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, comprendió pronto la importancia del compromiso político. Fue uno de los que en un avión especial fueron a España a buscar a Perón. Lo hemos visto ya preso en 1970 por celebrar misas por dos guerrilleros montoneros asesinados. En abril de 1971 había declarado que «nadie me impedirá servir a Jesucristo ya su Iglesia luchando junto a los pobres para su liberación, y si el Señor me acuerda el privilegio, que no merezco*, de perder la vida en esta empresa*, estoy a su disposición»[101]. En 1970 decía que «del Evangelio no se puede sacar en conclusión que hoy, ante el desorden establecido, el cristiano debe usar la fuerza. Pero tampoco podemos sacer en conclusión que no deba usársela»[102]. Como perteneciente al grupo más «ortodoxo» de los Sacerdotes para el Tercer Mundo, se fue cada vez

[99] Cf. *Criterio* 1583 (1969), pp. 781-782.
[100] *Teología de la liberación...*, ed. cit, p. 47.
[101] *ICI* 474 (1975), p. 17.
[102] *Noticias Aliadas* 12 (1970), 9, 11.

oponiendo más al uso de la violencia, y por ello se fue enfrentando a la línea Firmenich. En sus últimos días escribió una obrita que se editará después de su muerte: *Valores cristianos del peronismo* (CIAS, Buenos Aires, agosto de 1974)[103].

La coyuntura de esta división interna entre peronistas comprometidos con el pueblo dio oportunidad para que los grupos parapoliciales de López Rega -que serán después las AAA y los del Ejército-lo asesinaran. El día anterior a su muerte había rezado el responso sobre el cadáver de un «villero» que había sido muerto en una manifestacióon de los grupos marginales. Saliendo de decir su Misa en su parroquia marginal de San Francisco Solano, de Buenos Aires, a las 19.40 horas, un grupo descendió de un auto y lo ametralló en presencia de su pueblo. Ya en el hospital, antes de morir, dijo al padre Vernazza, líder de los Sacerdotes para el Tercer Mundo: «Ahora más que nunca voy a estar junto al pueblo»[104]. El 11 de mayo de 1974 cerraba sus ojos, «víctima del amor», llegaba a decir con justicia el mismo *L' Osservatore Romano*, «una vida pura y sin compromisos»[105]. En efecto, se había negado a ensuciar sus manos cuando se le ofrecieron altos cargos en el Ministerio de Bienestar Social que dirigía López Rega.

En una oración que él mismo había escrito se puede leer:

«Señor,
yo puedo hacer huelga de hambre
y ellos no:
porque nadie hace huelga con su hambre
. . . .
Señor,
quiero quererlos por ellos,
y no por mí.
Ayúdame.
Señor,
sueño con morir por ellos:
Ayúdame a vivir por ellos.
Señor,
quiero estar con ellos a la hora de la luz.
Ayúdame»

---

[103] *ICI* 474 (1975), p. 11.

[104] Héctor Borrat, «Lección y muerte de Carlos Múgica», en *Marcha* 1672 (1974), p. 23. Véase Gregorio Selser, «Una muerte sin adjudicatario», en *ibíd*., p. 22. Cf. *Noticias Aliadas* 18 (1975), p. 8.

[105] *ICI* 457 (1975), p. 26.

Carlos fue un santo. Su sangre lo ha santificado. Es el signo y el símbolo de todo el intento de liberación popular a fines de los años sesenta y comienzo de los setenta. Su testimonio no será olvidado. El pueblo lo comprendió, y por ello «fueron miles los hombres, mujeres y niños que se ensuciaron con el agua y el barro de la villa en que fueron velados sus restos, y no pocos los chicos que lloraban desconsoladamente, apretando contra sí alguna estampa religiosa regalada alguna vez por el *padre Carlos*. Ya ha entrado en la memoria imperecedera de la masa de villeros a quienes dedicó su vida joven y enérgica. Para muchos ya es un santo aunque no lo hayan canonizado»[106]. Él había dicho que era necesario estar atentos a los acontecimientos, «con una oreja puesta en el Evangelio que nos traza un programa de vida duro, exigente, heroico, y con la otra puesta en el pueblo, en los *grasas y descamisados*»[107].

La corrupción, la violencia y debilidad de Isabel Perón, quien al fin debió abandonar a López Rega por presión popular, aumenta la acción terrorista de la triple A. Desde enero de 1975 se había asesinado en sólo siete meses a más de 450 personas, por grupos de derecha, y eran más de 2.000 los desaparecidos. El mismo Mons. Pironio, obispo de Mar del Plata, resalta «la inseguridad, el temor, la desesperación del pueblo». En Mar del Plata fue secuestrada la decana de la Facultad de Psicología de la Universidad Católica y poco tiempo después el mismo obispo fue intimidado. Su alejamiento del país no carece de relación con estos hechos[108].

Pero volvamos a un hecho mayor. En La Rioja, se había decidido en 1968 que «toda acción pastoral deberá partir desde los pobres». Hay sabotajes y agresiones a miembros de la Iglesia. En 1969, el vicario de aquella diócesis renuncia. En 1972 aumentan las provocaciones y ataques, los sacerdotes presos. En 1973 se le impide a Mons. Enrique Angelelli celebrar la Misa en Anillaco, en la región de Castro Barros, y se le fuerza físicamente a dejar el lugar. El obispo excomulga a los autores de los hechos. Un comando de extrema derecha destruye el local de Acción Católica rural. El 21 de septiembre de 1973 el obispo recurre a la Santa Sede y pide al cardenal Villot que visite su diócesis para observar su acción pastoral. El 13 de octubre lo visita por Roma Mons. Zazpe, como «inspector o visitador apostólico». El 11 de noviembre, el obispo Angelelli publica una pastoral: «Para nosotros el camino a seguir es a partir del pueblo».

106 Artículo de Selser, citado arriba.
107 Artículo de H. Borrat, citado arriba.
108 *ICI* 489 (1975), p. 27; cf. *ICI* 483 (1975), p. 27.

Por último, el 23 de noviembre, el visitador declara que en La Rioja hay una ejemplar acción pastoral[109].

Mons. Angelelli siempre defendía a los campesinos contra los propietarios. Por ello, por ejemplo, el párroco de Famatina fue golpeado por «matones» de un terrateniente. El padre Pucheta relata que después que lo dejaron medio muerto, le dijeron: «Andas hablando del asunto de las nueces (porque allí hay producción de nueces) y de prestar apoyo a los campesinos»[110]. Cuando el peronismo empieza la represión contra sus propios miembros comprometidos en la liberación popular, aparecen listas en todo el país de aquellos que serán ajusticiados por las AAA. Entre ellos están Silvio Frondizi, Mario Roberto Santucho, Miguel Gaggero, Roberto Quieto y Mons. Enrique Angelelli -todo esto en 1974-[111]. Monseñor no se asusta y continúa su diaria labor: protesta todavía contra «la violación de domicilios y detenciones»[112], y se oponía a la ley de represión nacional que significó la renuncia de los ocho diputados nacionales de la Juventud Peronista y el asesinato de su líder.

El 21 de julio de 1976 fueron asesinados dos colaboradores de Mons. Angelelli en la localidad de El Chamical. El mismo obispo se encaminó al lugar de los hechos para obtener datos. Cuando regresaba a su domicilio, el 4 de agosto de 1976, su vehículo falló en alguno de los ejes y el obispo se precipitó y se mató. Los hechos son relatados así por el vicario episcopal Arturo Pinto, que acompañaba al obispo y que, herido, logró salvarse:

«Un auto Peugeot que nos seguía de lejos desde el inicio del viaje, nos alcanzó y se cerró a la camioneta que manejaba monseñor Angelelli, quien se vio obligado a desviar su vehículo a un costado. Al frenar, el guayín se clava en seco, como si hubiera perdido una rueda, da un salto y cae, rebota y vuelve a saltar. El obispo es expulsado a través del parabrisas, se desnuca contra el asfalto y muere en el acto. La noche anterior notaron movimientos raros detrás de la casa, en donde en un terreno baldío guardábamos la camioneta. Inmediatamente, un vehículo se aleja por una calle lateral. No se descarta el sabotabe en el tren delantero de la camioneta, ya que es muy fácil realizarlo [...] una comisión de la policía fue a la Curia diocesana con el objeto de allanar la habitación privada del obispo después de su muerte»[113].

---

[109]*ICI* 474 (1975), p. 22; cf. *ICI* 447 (1975), p. 28.
[110]*Noticias Aliadas* 23 (1972), p. 4.
[111]*ICI* 451 (1974), p. 31. Tres de ellos fueron asesinados efectivamente; el cuarto, horriblemente torturado.
[112]*ICI* 483 (1975), p. 27.
[113]*Excelsior*, 9 octubre 1976, p. 13 A; cf. *ICI* 512 (1977), pp. 11-13.

Un nuevo mártir del proceso de liberación argentino y latinoamericano. Tenía 52 años. Sólo ocho días después 17 obispos eran arrestados en Riobamba (Ecuador).

Un mes después de la muerte de los padres Gabriel Longville, francés, de 44 años, y Carlos Díaz Murias, riojano, de 30 años, y del asesinato del laico Wenceslao el 21 de junio, y del propio obispo, escribía un cristiano: «La diócesis está de duelo, también el país y toda la Iglesia. El mundo nuevo ha perdido a uno de sus más entusiastas y evangélicos constructores»[114].

La Alianza Anticomunista Argentina (AAA) y el Movimiento de Agrupaciones Peronistas (MAP) desencadenaron en esos meses una verdadera «cacería» humana. Muchos sacerdotes fueron asesinados, por no contar los laicos militantes y líderes populares. Es una de las páginas más sangrientas de toda la historia de la Iglesia en América Latina.

Antes de continuar querríamos ligar al martirio de Mons. Angelelli, sobre el cual el episcopado argentino ha guardado un silencio total, la muerte también en un accidente de auto de Mons. Carlos Horacio Ponce de León, obispo de San Nicolás de los Arroyos. Era muy conocido por sus compromisos. Ya en 1972 publicó una pastoral sobre «La ausencia de justicia hace difícil la paz»[115], que fue considerada como una fuerte crítica contra el gobierno militar. En la época peronista se le veía frecuentemente visitar a sus sacerdotes y militantes presos en Villa Devoto. Fue repetidamente advertido de que no siguiera en esa línea. Anónimamente se le pretendía atemorizar diciéndole que sería asesinado. Sufrió un atentado contra su auto y se salvó por milagro. Al fin, en 1977, sufrió un accidente mortal que no se llegó a aclarar, pero sus allegados afirman que fue un atentado claramente planeado. Tenía 63 años.

El 21 de marzo de 1975 era asesinado el padre Carlos Dorniak en Bahía Blanca. El 28 de abril es atacado con armas de fuego el local de Cáritas en la misma diócesis, en Villa Nocito. Tres sacerdotes son amenazados de muerte y una religiosa debe abandonar el lugar[116]. De esta época son las siguientes líneas de un laico asesinado el 26 de abril de 1975: «Esta revolución, llamada así por el pueblo en general, es para los líderes cristianos que con ese pueblo estamos comprometidos en poner vino nuevo en odres nuevos, la Pascua. Una Pascua que a nivel social se vive como la que vivió el pueblo judío cuando Moisés los sacó de manos del Faraón [...] Somos

[114] *Praxis del martirio*, p. 59.
[115] *ICI* 407 (1975), p. 24.
[116] *ICI* 483 (1975), p. 27. *Praxis del martirio*, p. 64.

torturados, encarcelados, perseguidos, difamados como Cristo; pero nada nos detiene; queremos llegar a la tierra prometida como el pueblo judío; queremos, como dice el Apóstol, comenzar el Reino de los Cielos aquí en la tierra» -escribía el 13 de abril[117].

Trece días después, «a la altura del kilómetro 720 de la ruta 22, fue hallado anteayer en las cercanías de la estación el cuerpo de un hombre que aparentaba entre 25 y 30 años. Junto al cadáver se encontraron doce cápsulas de calibre 9 mm, por lo que se supone fue abatido en el lugar»[118].

El 18 de mayo Mons. Jorge Mayer, de Bahía Blanca, declara que las amenazas a los sacerdotes y religiosas continúan. Prosiguen las críticas por parte de la extrema derecha contra el Instituto Juan XXIII, al que pertenecía el padre Carlos Dorniak, y se llega a decir que «los compañeros de la AAA son nuestros compañeros y el pueblo entero los sostiene»[119].

Nos dicen algunas comunidades cristianas de base: «En el barrio, desde el año 1972, la casa parroquial ha sido allanada siete veces y doce veces las de cinco familias de la comunidad. En enero de 1976 fueron secuestrados y asesinados dos miembros, uno casado, padre de seis niños, y otro padre de dos niños... En abril de 1972 detuvieron a un seminarista que trabajaba en la Parroquia, lo torturaron durante tres días y después lo soltaron sin ningún cargo. Hoy es sacerdote. Desde esa fecha hasta febrero de 1975, la Parroquia fue allanada once veces... El cura fue varias veces amenazado de muerte»[120].

«En la madrugada del 15 de febrero de 1976, en la capilla de Carupá, diócesis de San Isidro, fue acribillado por un comando civil, junto con su hermano inválido, el padre Francisco Soares, quien murió en el acto. El padre Soares trabajaba en un barrio obrero. El 2 de febrero de 1976, el padre José Tedeschi fue secuestrado en Villa ltatí, Bemal, por un grupo de civiles armados. Su cuerpo apareció después ametrallado, con señales de tortura, incluso con los ojos arrancados. Villa Itatí está compuesta en su inmensa mayoría por inmigrantes paraguayos muy pobres»[121].

El autor de estas líneas no es sólo un objetivo historiador, sino un agente concreto involucrado en todos estos hechos. El 12 de octubre de 1973 fui objeto de un atentado de bomba en mi domicilio. Algunos libros que ahora en México uso tienen todavía las marcas de la explosión.

---

[117] *Praxis del martirio,* pp. 40-41.
[118] *Ibíd*., p. 42.
[119] *ICI* 483 (1975), p. 27.
[120] *Praxis del martirio*, p. 43.
[121] *Ibíd*., pp. 82-83.

Fui acusado de «envenenar las mentes de los jóvenes con extrañas doctrinas»[122]. Un año y medio después era excluido como profesor de la Universidad Nacional de Cuyo, el 31 de marzo de 1975, e incluido en las listas que corrían de mano en mano de la gente que sería eliminada por las AAA[123]. Era el comienzo del exilio...

El golpe militar del 24 de marzo de 1976 no mejora las cosas, sino que todavía se acentúan.

El horror llegó a su culminación cuando pudimos leer en los periódicos que «en un inmenso pozo de sangre, con las manos entrelazadas como si estuvieran rezando, boca abajo, acribillados por la espalda y con las cabezas destrozadas por decenas de disparos, los cadáveres de cinco religiosos católicos (tres sacerdotes y dos seminaristas), fueron hallados esta mañana en la pequeña estancia de la casa parroquial de la iglesia de San Patricio, en el elegante barrio de Belgrano»[124]. Y más adelante se nos comunica que «en la iglesia de Pompeya, en el barrio sur bonaerense, fueron hallados los cadáveres de tres monjas. Los cuerpos de las religiosas presentaban muchos impactos de balas de grueso calibre»[125]. Lo cierto es que el domingo 27 de junio el padre Alfredo Kelly trató en su homilía de la pena de muerte como violatoria de los derechos humanos, y el seminarista Salvador Barbeito había recibido amenazas de muerte porque no convenía el enfoque que se daba en los encuentros de catequesis del colegio. Fueron miembros del SIDE (Servicio de Inteligencia del Ejército) los que secuestraron a los sacerdotes. Esto lo confirmó un hijo de un alto oficial de las Fuerzas Armadas[126]. Junto a Alfredo Kelly y Salvador Barbeito la memoria de la Iglesia deberá venerar como santos a Pedro Dadau, Alfredo Leaden y Emilio Barletti. Junto a los cadáveres se encontró un cartel que decía: «Muertos para vengar los camaradas policías dinamitados». Y en la alfombra, teñida de sangre, otro escrito con tiza: «Muertos por corromper la mente virgen de los jóvenes»[127]. Una moral extraña que se reúne y justifica lo macabro.

[122] *ICI* 443 (1973), p. 25; *ICI* 444 (1973), p. 28. Véase mi obra *Introducción a una filosofía de la liberación*, Extemporáneos, México 1977, pp. 139ss, conferencia que dicté horas después del atentado. Cf. *ICI* 480 (1975), p. 30.
[123] *ICI* 482 (1975), p. 24. En esta época Mons. Tortolo apoyó ante Mons. López Trujillo mi exclusión del IPLA. Todo se unía y cobraba un particular sentido.
[124] *Excelsior*, 5 julio 1973, p. 2 A.
[125] *Ibíd*.
[126] *Praxis del martirio*, p. 59.
[127] *Excelsior*, cit.

Los atentados siguen en número tal que no podemos describirlos aquí uno por uno. Lo cierto es que, bajo el Gobierno que se declara cristiano, «Argentina vive en un clima de terror peor aún que Chile»[128]. El 9 de enero es secuestrado un periodista cristiano de *Noticias Argentinas*: el 7 de abril es asesinado un director católico, Héctor Ferreiro. Esta es «la más sangrienta tiranía de la historia», se dice en órganos de prensa[129].

Es secuestrado Adolfo Pérez Esquivel, director del secretariado de Justicia y Paz. El padre Bustos desaparece en Buenos aires. El 31 de diciembre de 1976 había sido secuestrado en su domicilio particular el pastor protestante mundialmente conocido, y profesor mío en la universidad y hermano en Cristo especialmente querido, profesor Mauricio López, en Mendoza. Se hicieron todos los trámites y averiguaciones desde la Presidencia de la República hasta el Departamento de Estado Norteamericano. Se interesó personalmente hasta Carter y el Consejo Ecuménico de las Iglesias. Mauricio nunca apareció[130]. Era un cristiano insobornable, se la había jugado por los pobres, ayudaba a extranjeros chilenos en dificultades, apoyaba a los que debían huir del país perseguidos por el Gobierno militar, había optado estratégicamente por un socialismo latinoamericano, era un ecumenista convencido, abierto. Era un hombre de oración, célibe, evangélico...otro de nuestros santos contemporáneos.

Mientras tanto el episcopado no había hecho sino lejanas aclaraciones sobre los hechos. Sólo Mons. Zazpe levantó la voz de inmediato. El domingo 4 de julio expuso en la homilía el tema «Meditación para una Nueva Argentina», en donde llegaba a decir: «Durante siglos, y en la Argentina desde su nacimiento como nación, el Evangelio ha servido muchas veces de arsenal para encontrar armas necesarias que justificaran las propias actitudes y condenaran al adversario del momento. Seguirá siendo una amenaza y un riesgo la instrumentación del Evangelio para avalar posiciones partidarias del oficialismo»[131].

El episcopado, del que un autor dice que es uno «de los más conservadores del mundo»[132], y donde los obispos vanguardistas se encuentran aislados, había suprimido el COEPAP (Consejo Episcopal de Pastoral Popular), donde estaban Lucio Gera y los padres Tello y Silly, ya en 1973, recibe con cierto beneplácito a Perón. En la declaración del episcopado del 3 de

[128]*ICI* 515 (1977), pp. 14-16.
[129]*Ibíd*.
[130]*Excelsior*, 3 enero 1977, p. 23 A.
[131]*La Opinión*, 6 julio 1976, p.6.
[132]*ICI* 474 (1975), p. 13.

noviembre de 1974 para el IV Sínodo, se decía que «hoy que se habla de carácter comunitario de la sociedad, se viene a caer en el liberalismo individualista o en el colectivismo marxista»[133]. Igualmente se expresa que «cuanto más se acerca el hombre a Dios siguiendo su mensaje evengélico, tanto más le sirve y se une a él. En esto consiste la absoluta y auténtica liberación»[134]. El lenguaje abstracto quiere al mismo tiempo negar la significación de «otra» liberación relativa y no auténtica. El tercerismo se hace presente.

Antes del golpe de Estado, Mons. Primatesta, cardenal de Córdoba, llamó la atención sobre el hecho de que «en un país dividido y en conflicto es triste el testimonio de división de los cristianos». «Hoy corre mucha sangre -indicó- y no olvidemos que también ha corrido entre nosotros en nombre de Dios. Es ahora el momento de la reconciliación»[135].

La renuncia de Mons. Caggiano a los 86 años, hecha pública el 21 de abril, alivia un poco las tensiones. Monseñor Aramburu le sustituye con 63 años[136]. De todas maneras, no pocos obispos comienzan a lanzar críticas al peronismo, pidiendo implícitamente con ello un nuevo Gobierno. Mons. Guillermo Bolatti lanza una denuncia contra «la inconsciencia de los gobernantes y la podredumbre moral» existente[137]. Mons. Victorio Bonamin, provicario de las Fuerzas Armadas, llega a declarar que «es por el Ejército que Dios redime hoya la nación»[138]. El texto causó sensación y críticas, porque era una verdadera llamada al golpe de Estado. Monseñor Tortolo declaró: «He leído el sermón de Mons. Bonamin y no he visto nada de lo que dicen los diarios». Poco después Mons. Eduardo Pironio de obispo de Mar del Plata y presidente del CELAM es promovido (algunos dijeron «alejado») a prefecto de la Congregación de Religiosos en Roma. Mons. Devoto, de Goya, saldrá como siempre en defensa de sus campesinos, al afirmar que «la fuerza del aparato represivo se vuelve contra los sectores pobres y por eso mismo, los más indefensos»[139].

Apenas producido el golpe del 24 de marzo de 1976, el episcopado nombra al cardenal Primatesta como su presidente, en lugar del arzobispo de Paraná, Mons. Tortolo. En general, y como en otros países latino-

---

[133] «Objeto de la evangelización», en Boletín Documental *Medellín* 1 (1975), páginas 116-117.
[134] *Ibíd*.
[135] *Noticias Aliadas* 15 (1975), p. 4.
[136] *Ibíd*. 19 (1975), p. 6; *ICI* 480 (1975), p. 26.
[137] *Ibíd*. 40 (1975), p. 9.
[138] *Ibíd*. 3 (1976), p. 7.
[139] *Ibíd*. 18 (1976), p. 4.

americanos en situaciones análogas, «los obispos justifican el golpe de Estado en aras del bien común», pero en sus advertencias se muestran muy cautelosos y denuncian «detenciones indiscriminadas, incomprensiblemente largas, sin informes, sin auxilios religiosos, ni ninguna garantía»[140], se decía el 15 de mayo de 1976.

Se comenta, poco a poco, que «la Iglesia católica se erigió en estos cuatro últimos meses de gobierno militar en firme defensora de los derechos humanos [...]» Un diario boneaerense dijo que se había convertido en la «Voz de los sin voz»[141]. Lo cierto es que el 24 de julio hay un nuevo comunicado en especial para pronunciarse sobre las «detenciones indiscriminadas».

Cuando Mons. Zazpe regresó de Riobamba donde había sido detenido con otros obispos, la Conferencia Episcopal Argentina declaró que «manifiesta su común preocupación por lo sucedido y expresa su fraternal solidaridad con el obispo argentino participante, su Excelencia Mons. Vicente Zazpe, arzobispo de Santa Fe»[142]. Para escándalo del pueblo cristiano que sufría una verdadera persecución a lo Diocleciano, el episcopado entra en la disputa de la «Biblia latinoamericana». Mons. Ildefonso Sansierra, de San Juan, y conocido por actitudes profundamente conservadoras, declaró que «ese libro está plagado de principios marxistas y subversivos»[143]. La dictadura militar apoyó al obispo, y «la sanción ordenada por el régimen castrense se basó en que ambas casas editoras (Ediciones Paulinas y Editorial Claretiana) difundían obras que buscan la disgregación social». Mientras que Mons. Nevares, de Neuquén, expresa que «les quiero señalar que recomiendo la lectura de esa Biblia»[144].

A fines de 1976 se habla de 17.000 presos políticos y 650 asesinatos desde el golpe de Estado. La lista de sacerdotes torturados, desaparecidos o asesinados aumenta[145].

---

[140]*Ibíd*., 16 mayo 1976, p. 3 A; *Noticias Aliadas* 23 (1976), p. 7.
[141]*Ibíd*., 25 julio 1976, p. 3 A.
[142]R. Roncaghiolo-F. Reyes M., *Iglesia, prensa y militares*, ILET, México 1978, página 172.
[143]*Excelsior*, 14 octubre 1976, p. 3 A.
[144]*Ibíd*.
[145]En *Excelsior*, 7 noviembre 1976, p. 19, se colocan las siguientes listas: «*Sacertodes presos o desaparecidos*: Orlando Yorio, mayo de 1976; Francisco Jalics, mayo de 1976; Elías Musse, mayo de 1976; Testa, 1974; Núñez 1974; Nelio Rouger, mayo de 1975; Francisco Gutiérrez, octubre de 1975; Rafael Lacuzzi, marzo de 1976; Raúl Troncoso, marzo de 1976; José Czarepack, marzo de 1976; Sivo Liuzzi, marzo de 1976; Servín, marzo de 1976; Francisco, marzo de 1976; Omar Dinellim, marzo de 1976; Luis L. Molina, marzo de 1976; Carlos A. di Pietro, junio de 1976; Raúl Rodríguez,junio de 1976; diez seminaristas de La Salle, en Córdoba, en agosto de 1976. *Sacerdotes presos*,

El Gobierno no quiere que se funde en Argentina algo así como la Vicaría de solidaridad chilena, y por ello impide por todos los medios que se defiendan los derechos humanos. La sede legal de la Asamblea Permanente por los Derechos Humanos, que estaba en la «Casa de Nazaret», fue objeto de un atentado de bomba de sumo poder el 25 de agosto de 1976[146]. Poco después «fuerzas combinadas de seguridad -ejército, marina y policía federal- con armas largas y el apoyo de automóviles blindados, en espectacular operación, en una iglesia y un colegio católico detuvieron a varias personas»[147] en Buenos Aires el 28 de noviembre. A su llegada a Londres, el padre Patrick Rice, expulsado, expresa que los miembros de las AAA lo entregaron a la policía y fue salvajemente torturado. No había pensado en confesar esto, «pero lo hago por los otros torturados y especialmente por una muchacha que rugía de dolor»[148].

Sin embargo, poco a poco, la Iglesia ha ido diciendo su palabra. El mismo secretario de la nunciatura apostólica, Mons. Mullen, adoptó una posición valiente en el aniversario del múltiple asesinato de San Patricio[149]. Por ello hasta grupos tales como los Montoneros expresan a los obispos que «ustedes son los únicos en poder decir algo, pero no lo han dicho suficientemente»; hoy se enjucia de «ateo, subversivo o comunista al que se ocupa de los pobres»[150]. Los obispos de Nevares, Carlos Ponce de León (que será asesinado) y Jorge Novak, y el obispo metodista Carlos Cationi piden que se entreguen las listas de los detenidos, que son muchos miles; sin embargo, nunca fueron entregadas[151].

El 7 de mayo de 1977, el episcopado denuncia la falta de respeto a los derechos humanos y critica la doctrina de la «seguridad nacional»: «Ninguna teoría acerca de la seguridad colectiva, a pesar de la importancia de

torturados y después liberados: Juan Dievzeide, Víctor Pugnata, Juan Filipuzzi, Diego Orlandini, Jorge Torres, Jorge Calli, Raúl Costa, Eduardo Ruiz, Cacho Meca, Roberto D' Amico, Roberto Crocce, Luis Quiroga, Mateos, Francisco Dalteroch, Pablo Becker y Esteban Inestal. *Sacerdotes deportados*: Santiago Renevet (Formosa), Néstor García (Rosario), Santiago Weeke (Córdoba) y Julio Suan (Mercedes). *Sacerdotes exiliados voluntarios*: Jorge Adute (San Martín), Riojan (Córdoba), Miguel Oblato (Córdoba), Juan José Palomino (Córdoba), Guido (Rioja), Paco Dalteroch (Rioja), Pedro Olagaray (Avellaneda) y Francisco (Formosa)». La lista de víctimas aumenta día a día, y contra lo que afirma el gobierno militar, más que reprimir alimenta la resistencia a la dictadura.

[146]*Excelsior*, 27 agosto 1976, p. 3 A.

[147]*Ibíd*., 30 noviembre 1976, p. 3 A.

[148]*ICI* 510 (1977), p. 39.

[149]*Excelsior*, 21 marzo 1977, p. 14 A.

[150]*ICI* 513 (1977), p. 58.

[151]*Excelsior*, 23 marzo 1977, p. 3 A.

ésta, puede hacer naufragar los derechos de la persona [...] Así han llegado a admitir la licitud del asesinato del enemigo, la tortura moral o física, la privación ilegítima de la libertad»[152].

El 13 de diciembre de 1977 se secuestra, y después se asesina tras haberlas torturado brutalmente -por confesión de un joven que pudo hablar con ellas después de ser torturadas en un regimiento del Ejército- a dos religiosas francesas»[153], que se manifestaban en la Plaza de Mayo junto a las madres y viudas de desaparecidos, a lo cual el obispo Plaza, de La Plata, enojándose por la justa reacción del cardenal de París. Monseñor Marty, declaró: «Les aseguro que ningún ciudadano francés que ha sufrido es inocente -refiriéndose a las dos religiosas-, cuando se hacen pasar como víctimas de lo que pasa en Argentina. El cardenal Marty está mal informado»[154].

El texto no debe ser comentado y nos indica el grado de conciencia de miembros del episcopado argentino.

Mientras todo esto acontece, el Chase Manhattan Bank de Nueva York señalaba que «la coyuntura ha mejorado ostensiblemente el ambiente para las inversiones extranjeras en América Latina. Especialmente [...] en Argentina [...] En Argentina las condiciones son más favorables porque se ha modificado la legislación con respecto a las inversiones extranjeras, hay otra actitud por parte del Gobierno y han disminuido notablemente las demandas sindicales [*sic*] Además, los salarios reales son mucho más bajos»[155]. Hemos visto ya que las protestas para un mejoramiento del nivel de vida son ahogadas con sangre. Esas protestas populares son interpretadas siempre como subversión. Por ello, «el Ejército exhortó hoya los países a unirse contra los verdaderos enemigos de los derechos humanos, loss terroristas, y emprender una acción conjunta contra ellos»[156]. De todas maneras no se puede acallar el genocidio de un pueblo y «una lista con los nombres de más de 10.000 personas, víctimas de la represión en Argentina, fue dada a la publicidad el viernes aquí por el Centro de Información de Argentina», se indicaba en Nueva York el 21 de marzo de 1978[157].

Al mismo tiempo, el 6 de octubre de 1978 se informa que cayó un 40% el consumo de alimentos en Argentina, por parte de la población, según el Comité Argentino Internacional de Salud (CAIS). Y lo más grave, «el 88%

[152] *Mensaje* 259 (1977), p. 304.
[153] *ICI* 523 (1978), p. 14.
[154] *Ibíd*., p. 43.
[155] *Excelsior*, 7 diciembre 1976, p. 3 A.
[156] *Ibíd*., 17 abri11978, p. 3 A.
[157] *Ibíd*., 22 marzo 1978, p. 2 A.

de los asalariados viven actualmente en condiciones precarias, y muchos no tienen vivienda, afirmó el CAIS. En cuanto a la educación, el Estado reserva para ello sólo el 9% del presupuesto, mientras que la UNESCO recomendó un gasto para la educación en Argentina del orden de125%[158].

Estos son parte de los milagros de un golpe de Estado que persigue al pueblo y reprime su movilización hacia la liberación[159].

Después de tan largo infierno del pueblo argentino, el episcopado llega a expresar en sus documentos oficiales:

«Cuando se vi ven circunstancias excepcionales pueden sacrificarse, si fuese necesario, derechos individuales en beneficio del bien común. Pero ha de procederse siempre en el marco de la ley y bajo el amparo de una *legítima represión*, una forma del ejercicio de la justicia»[160]. Y todo esto porque «el bien común ha sido herido por una guerrilla terrorista»[161]. «También se debe discernir entre la justificación de la lucha contra la guerrilla y los métodos empleados. La represión ilegítima también enlutó a la Patria»[162].

Símbolo de esta época quedará para siempre Mons. Angelelli[163], Mientras tantos eran asesinados, la instancia jerárquica de la Iglesia católica realiza una verdadera alianza con el Estado militarista y con las clases dominantes[164]. Sin embargo, movimientos de defensa de los derechos humanos, como las «Madres de la Plaza de Mayo» o «Justicia y Paz» dirigido por el premio Nobel Adolfo Pérez Esquivel, son el otro rostro de la Iglesia.

[158]*Ibíd*., (1978) p. 16.
[159]*Ibíd*.
[160]Documento de la XXXV Asamblea Plenaria del episcopado, del 7 de mayo de 1977 (en *Servir* [Bogotá] 7 [1977], p. 3).
[161]*Ibíd*., p. 5.
[162]Documento del episcopado «Iglesia y comunidad nacional», de la XLII Asamblea, del 30 de junio de 1981 (*Servir* 3 [1981], p. 5).
[163]Véase, además de lo ya citado, el dossier «Angelelli» de *DIAL* 114 (1983), y 152 (1984), pp. 1-6. Ahora puede saberse que no cayó del vehículo, sino que los asesinos destrozaron con sus propias manos la cabeza del obispo contra el pavimento de la carretera.
[164]Véase Emilio F. Mignone, *Iglesia y Dictarura. El papel de la Iglesia a la luz de sus relaciones con el régimen militar*, Ediciones del Pensamiento Social, Buenos Aires 1986. En esta obra, documental de primera mano, el autor describe el compromiso del episcopado argentino (con excepción de algunos obispos, como Mons. Novak, de Nevares, etc). Describe la responsabilidad en los asesinatos, torturas y desapariciones, especialmente en el caso de Mons. Adolfo Tortolo, que vio el golpe militar como «un proceso de purificación» (p. 18); Mons. Victorio Bonarnin, provicario castrense, para el que la sangre y la muerte son los temas predilectos: «El ejército está expiando la impureza de nuestro país» (pp. 21 ss); Mons. José Miguel Medina, obispo castrense: «Algunas

En *Chile*[165], el triunfo de la Democracia Cristiana (1964) no será beneficioso para la Iglesia, ya que se desgastará defendiendo un Gobierno que debió llegar hasta la represión de los campesinos obreros. Por ello las opciones se dividirán ante el triunfo del Frente Popular en 1970.

Bajo la dictadura de Augusto Pinochet, desde el 11 de septiembre de 1973, dos días después (el 13 de septiembre), el episcopado condena a Cristianos para el Socialismo en el documento «Fe cristiana y actuación política», cuando algunos de los implicados habían muerto, otros eran torturados, y la mayoría se encaminaban al exilio. Sin embargo, la Iglesia, en posición muy distinta de la argentina, se opone a la dictadura -aunque habrá obispos que la apoyen-. El «Comité de Cooperación por la Paz», presidido por Mons. Aristía defendió al pueblo oprimido. Cuando se le suprime por la presión del Gobierno, aparecerá la «Vicaría de la Solidaridad». La Iglesia permaneció como la única institución que hizo frente al Estado militarista. Luis Corvalán, secretario del Partido Comunista Chileno, escribió desde Moscú, en el exilio:

«En estas condiciones, la religión pierde su carácter de opio del pueblo y, por el contrario, en la medida que la Iglesia se compromete con el hom-

---

veces la represión física es necesaria, es obligatoria y, como tal, lícita -se estaba refiriendo a la tortura (pp. 29ss); la siniestra figura de Mons. Emilio Grasseli (pp. 30 ss); pero la responsabilidad del episcopado en general viene dada desde la primera carta pastoral del 15 de mayo de 1976 (pp. 50ss); especialmente culpable es Mons. Antonio Quarracino, conocedor de torturas, desapariciones (habiendo usado para fines pastorales de la diócesis casas de desaparecidos) (pp. 7Iss); el cardenal Juan Carlos Aramburu, presente y conocedor de todos los actos de las Juntas y gobiernos milítares de toda esa época (pp. 73ss); no menos culpable, para el autor, es el nuncio Pío Laghi, que después irá a Estados Unidos, quien tuvo conocimiento de asesinatos y torturas y no obró en consecuencia (pp. 89ss); el colmo lo cumplió el obispo de La Plata, Mons. Antonio Plaza, conocedor y legitimador de miles de víctimas de la represión en la provincia de Buenos Aires (pp. 108ss); sacerdotes como Christian van Wernich (pp. 196ss) fueron responsables directos de desaparición de personas, capellán nombrado por el gobernador Camps. Mignone coloca la lista de mártires cristianos (pp. 234ss) argentinos, entre ellos monseñor Enrique Angelelli de La Rioja (4 de agosto de 1976), y Mons. Carlos Ponce de León, de San Nicolás de los Arroyos (11 de julio de 1977), ambos asesinados cuando iban en automóvil. El autor concluye: «En casi cinco siglos, la Iglesia rioplatense no había sufrido una persecución sangrienta como la relatada» (p. 243).

[165]Cf. Fernando Aliaga y Maximiliano Salinas, «Historia de la Iglesia en Chile», a publicarse en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo IX; Brian Smith, *The Chilean Catholic Church during the Allende and Pinochet Regimes*, American Universities Field Staff, 1976; del mismo autor, *Churches and Development Institutions: the case of Chile*, *1973-1980*, Institute for Social and Policy Studies, Yale University, New Haven 1982, y *The Church and Politics in Chile: Challenges to Mondern Catholicism*, Princeton University Press, Princeton 1982; Maximiliano Salins, *Historia del Pueblo de Dios en Chile*, CEHILA-Rehue, Santiago 1987.

bre, se podría decir, que, en vez de alienante, es factor de inspiración en la lucha por la paz, la libertad y la justicia»[166].

En este camino la Iglesia descubre nuevas dimensiones: la cultura popular[167], el problema indígena[168]. De todas maneras, la represión continúa, y todavía en 1984 es asesinado el padre André Jarlán -en un barrio de extrema pobreza-. El 25 de marzo del mismo año, el arzobispo Juan F. Fresno lanza una llamada al Gobierno para abrir el camino hacia la democracia de unión nacional[169].

En *Bolivia*[170], después del golpe de Hugo Banzer, el 23 de octubre de 1971 (su gobierno llegará hasta 1978), caía asesinado por la represión el padre Mauricio Lefevre, que había sido decano de la Facultad de Sociología en la Universidad Nacional. El movimiento había surgido del ECN (Ejército Cristiano Nacionalista), fascista, ante lo cual el nuncio Gravelli expresaba que «las relaciones de Iglesia y Estado son cordiales»[171]. En noviembre de 1972 el nuncio acogía a los participantes de la XIV Asamblea del CELAM en Sucre -que habría de cambiar la historia de la Iglesia en toda América Latina-. La comisión «Justicia y Paz», cuyo presidente era Luis Alfonso Siles Salinas (ex presidente de la nación), tuvo valientes actitudes en defensa de los derechos humanos. En noviembre de 1974, Banzer suprime todos los partidos políticos. Se expulsa a los miembros de ISAL, se clausura la radio «Pío XII», se persigue a todo cristiano progresista, se masacra campesinos en el valle de Cochabamba el 25 de enero de 1974 («Hemos visto montones de cadáveres -dice un soldado- de campesinos amontonados como leña»)[172]. Por ello, algo antes, el 20 de enero de 1973,

---

[166]*Excelsior* (México), 2 junio 1977, p.1; *ibíd*., 3 junio 1977, pp. 2ss.

[167]Carta del Comité Permanente, «Caminar juntos en la Iglesia», del 16 de julio de 1982, punto 3.4.2 (en *Servir* 22 [1982], p.15).

[168]La Iglesia ha programado especialmente trabajos entre los mapuches (antiguos araucanos).

[169]Sobre Uruguay y Paraguay se publicarán capítulos específicos *en Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. IX. Véase además mi *obra De Medellín a Puebla,* pp. 212ss, 326ss; H. J. Prien, *op. cit*., pp. 572ss.

[170]Cf. *De Medellín a Puebla*, pp. 128ss, 319ss; véase asimismo, el texto de J. Bemadas, *op. cit.*

[171]*Informations Catholiques Internationales* 401 (1962), p. 56. Sobre Uruguay véase H. J. Frien, *op. cit*., p. 592; la obra inédita de Juan Villegas, «Historia de la Iglesia en Uruguay», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, tomo IX; A. Methol Ferré, «Las corrientes religiosas», en *Nuestra Tierra* (Montevideo) 35 (1969) (separata); y la obra colectiva *La Iglesia en el Uruguay*, Instituto Teológico de Uruguay, Montevideo 1978 (con numerosos trabajos que reconstruyen buena parte de la Iglesia de Uruguay).

[172]*Signos de lucha y esperanza*, CEP, Lima 1969, p. 25.

99 sacerdotes hacen público un documento sobre «Evangelio y violencia». En noviembre de 1975 el arzobispo de La Paz, Mons. Jorge Manrique Hurtado, lee un mensaje solidarizándose con los sacerdotes expulsados por el Gobierno. El arzobispo Manrique mantuvo siempre la libertad de la Iglesia ante Banzer. El 17 de julio de 1980 la situación se tornó insoportable. El 21 de agosto de 1980 el episcopado en pleno defiende a Mons. Manrique del ataque contra su persona que el ejército ha lanzado de manera injusta. Cuando se produzca la apertura democrática -nuevamente ensangrentada, porque el 12 de abril era asesinado el padre Espinal, y posteriormente se producía el golpe del 17 de julio de 1980-, no por ello disminuirá la crisis que sufren «todos los ciudadanos, pero particularmente las clases populares, que han sido duramente castigadas por la crisis económica» (dice el episcopado el 26 de noviembre de 1983). La Iglesia servirá de mediadora entre los mineros y la Junta militar en diciembre de 1981. En agosto de 1982, los obispos reunidos en Trinidad piden por un mejoramiento de la situación del pueblo empobrecido, aunque hay plena democracia política, pero no respeto de los derechos humanos. Con el gobierno de Siles Zuazo se pensó que habría la posibilidad de esta estabilidad. Pero no fue así. Desde entonces el problema de la droga transforma a Bolivia en el centro generador y productor de la misma.

En *Uruguay*[173], aunque los obispos se opusieron a la disolución del Parlamento el 27 de junio de 1973, el 23 de noviembre hablan del «Esfuerzo de reconciliación». Este tema (reconciliación) viene frecuentemente repetido en las declaraciones de los episcopados de estos años en América Latina. El 30 de abril de 1975 se arresta a Héctor Borrat y se clausura la revista *Víspera*. En valiente documento del 12 de octubre del mismo año se distancia la Iglesia del gobierno represor, ultraderechista, antipopular:

> «La Iglesia no recibe su libertad como dádiva de los hombres sino como atributo esencial que el mismo Dios le da. Por otra parte, esta libertad es reconocida por las leyes de los pueblos civilizados, sean o no cristianos»[174].

El 1 de abril de 1984, en la homilía de Mons. Carlos Partelli sobre «La Buena Nueva de la dignidad del hombre» -fruto de tanta defensa del «Servicio Justicia y Paz» contra las acciones de los militares durante más

---

[173]Cf. *De Medellín a Puebla*, pp. 326ss.
[174]*Signos de lucha y esperanza*, p. 199. Sobre Paraguay véase Margarita Durán, «Historia de la Iglesia en Paraguay», para el tomo IX de la *Historia General de la Iglesia en América Latina.*

de diez años, bajo la justificación de la lucha contra los Tupamaros- anunciando la democracia que se aproxima con las elecciones, indica:

«Nuestro pueblo se encuentra en vigilia de un nuevo período histórico, del restablecimiento de un Estado donde serán definidos correctamente y defendidos los derechos, deberes y garantías de todos, en un ámbito legal, en concordancia con la tradición nacional»[175].

En *Paraguay*[176], a diferencia de otras épocas, el 8 de marzo de 1975 el episcopado declara:

«La Iglesia, profundamente identificada con el alma y las aspiraciones del pueblo paraguayo, siempre está buscando el bien de todo el país... Durante los últimos años, por múltiples acontecimientos ocurridos, se ha ido provocando un deterioro de la comunidad nacional... Queremos elevar una oración...para que la Iglesia siga fiel a su misión evangelizadora y defensa del hombre y su dignidad»[177].

En *Haití*[178], después de la ocupación americana (1914-1934) quedó en el país una «garde d'Haiti». La Iglesia, casi exclusivamente francesa en su episcopado y en su alto clero, recibe un fuerte impulso canadiense. En 1946 comienza una cierta renovación. En 1953 se nombra a Mons. Remy Augustin, haitiano, obispo auxiliar de Puerto Príncipe. Duvalier nombró como sus dos primeros ministros de educación a sacerdotes católicos -y en este caso, no como en Nicaragua posteriormente, la Santa Sede no puso objeciones-. Sin embargo Duvalier se opondrá al nombramiento de monseñor Maurice Coquet como obispo de Cap Haitien. Llegará a expulsar al arzobispo, Mons. François Poirier, el 24 de noviembre de 1960. Y de allí en adelante expulsará a sacerdotes extranjeros, y aun a haitianos, secuestrando y asesinando líderes laicos y realizando una represión sistemática.

---

[175]*SIAL* VII, 8 (1984), p. 8ç
[176]Cf. *De Medellín a Puebla*, pp. 330ss.
[177]*Ibíd*.
[178]Véase Laennec Hurbon, *Le phénomène religieux dans la Caraibe*, CIDIHCA, Montreal 1969; y del mismo autor con Emst Verdien-William Smarth, «Histoire de l'Eglise en Haiti», en Historia General de la Iglesia en América Latina, t. IV (inédito). Debería incluirse aquí todo el Caribe británico y holandés. Cf. Eric Williams, *Some historical reflections on the Church in the Caribbean*, Port-of-Spain 1973; Keith Hunte, «The Church in the West Indies», en HGIAL, t. IV (inédito); Richard Buhler*, A History of the Catholic Church in the Belize,* BISRA, Belice 1976; John Harricharan, «The Catholic Church and the english speaking Caribbean», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. IV (inédito); J. Vemooy, «La Iglesia católica romana del Surinam», en *op. cit.,* tomo IV (inédito).

Todo siguió en el mismo sentido hasta que el 24 de octubre de 1980 la Conferencia Haitiana de Religiosos (CHR), en nombre de los 1.475 religiosos y religiosas del país, declaró:

«La CHR cree su deber hacer una llamada al sentido cristiano y patriótico. Queremos una vez más alzar nuestras propias voces en favor del respeto de los derechos del hombre en nuestro país, el respeto de los derechos de nuestros hermanos y hermanas desterrados y desterradas, o encarcelados y encarceladas. La Iglesia no puede callarse cuando se trata de hacer la vida más humana y de concientizar a la población»[179].

El nuncio Luigi Conti apoyó a los religiosos. El episcopado, bajo la dirección de Mons. François Wolff Ligondé se pronunció en el mismo sentido.

En enero de 1981, la CHR publica un documento sobre la «Opción por el pobre en la dimensión política de la fe»[180], En 1982 la misma Conferencia continúa en esa línea. En marzo de 1983, Juan Pablo II apoya a la Conferencia episcopal y a los religiosos contra Duvalier .

Del 2 al 6 de diciembre de 1982 se lleva a cabo un simposio con motivo del Congreso Eucarístico. La Iglesia opta por los pobres. El 27 de enero de 1983, y como preparación para la visita de Juan Pablo II, la Iglesia pide la libertad del líder cristiano Gerar Duclerville, arrestado el 28 de noviembre cuando coordinaba un encuentro de «Iglesia y Comunidades Cristianas de Base». El 2 de febrero de 1984 se celebra el I Encuentro Nacional de las CEB, donde se declara:

«Aquí, hace diez años, algunas parroquias de Haití empezaron a vivir una experiencia totalmente nueva en la Iglesia con lo que nosotros llamamos las *Ti Léglis* o las Fraternidades. Esta reunión nacional nos ha dado, ante todo, la convicción de que las comunidades eclesiales de base, en las aldeas y en los barrios, son una necesidad urgente para nosotros. Las comunidades de base no son una moda pasajera, sino la figura que la Iglesia en sí toma hoy, que se parece a aquella que tenía en tiempos de los Apóstoles (Actas, 2,42-47)»[181].

Cambiando ahora de horizonte geográfico-cultural, el Secretariado Episcopal de *América Central* (SEDAC) declaraba el 24 de junio de 1977:

Lamentamos profundamente que para silenciar a quienes con fidelidad a Cristo y al Evangelio realizan su compromiso en el campo social, se

[179] *Servir* 3 (1981), pp. 10-13.
[180] *SIAL* 11 (1981), p. 13.
[181] *DIAL* 147 (1984), p. 1.

recurra al fácil expediente de tildarlos de comunistas, subversivos y seguidores de doctrinas exóticas...todo en flagrante violación de los derechos humanos»[182].

En *Honduras*[183], Mons. Héctor Santos -desde 1962 arzobispo de Tegucigalpa- no dejó de orientar la presencia de la Iglesia en las organizaciones campesinas. Junto a CONCORDE y Cáritas había surgido un movimiento obrero y campesino de inspiración cristiana, tanto en la Confederación General de Trabajadores como en la Unión Nacional de Campesinos. Los «Celebradores de la Palabra» fueron creciendo desde 1975, sabiendo leer la realidad social a la luz del Evangelio. Los terratenientes comenzaron a presionar contra los líderes de base, acusados de marxistas. El 25 de junio de 1975 fueron asesinados en Olancho el padre Iván Batancourt y el padre Casimiro Zephyr, junto con otros cristianos. El padre Betancourt había fundado el Instituto Santa Clara para capacitación campesina, y sabía del riesgo que corría su vida. Por ello sentó muy mal que el CELAM informara, el 23 de junio de 1982, sobre una infiltración marxista entre los sacerdotes. Parecía así que se oponía al estudio realizado por Paz Christi en favor de las fuerzas populares. En este estudio Mons. Betazzi, italiano, criticaba la política del CELAM en Centroamérica como equivocada.

Como puede verse, la Iglesia ha reaccionado ante los Estados de «seguridad nacional» de manera todalmente distinta. En Brasil, no sólo se colocó en situación de oposición, sino que llegó a transformarse en la institución más fuertemente implantada en la sociedad civil, y gracias a las más de cien mil CEBs ha llegado a garantizar al pueblo en general una conciencia creciente y crítica de la realidad de la injusticia estructural del sistema. En Chile, en oposición táctica a la dictadura, la Iglesia se reserva íntegra para el presente período democrático. Por el contrario, por ejemplo en Argentina, habiéndose comprometido profundamente con la dictadura militar y con sus injusticias, la jerarquía católica no tiene autoridad alguna en la apertura democrática. De todas maneras, la Iglesia del Cono Sur y en los países en que sigue vigente la «seguridad nacional», vuelve al comienzo de la década de los noventa a manifestar su importancia, ensombrecida casi por veinte años de posiciones ambiguas.

---

[182] *Praxis de los Padres*, p. 858.
[183] C. C. Carias, *op. cit.*; P. Richard-G. Meléndez, *op. cit.*

6.Otras situaciones eclesiales

Colombia[184].-El Concilio Vaticano II no toca en profundidad a la Iglesia colombiana. Puede decirse que el sacerdote Camilo Torres (1929-1966), de familia conservadora y oligárquica, sociólogo de renombre, conmueve con su muerte, acaecida el 26 de febrero de 1966, mucho más a la Iglesia que ningún otro acontecimiento. La crisis de su muerte produjo muchas consecuencias. Fueron expulsados los directores de la revista *El Catolicismo* (uno de sus directores llegará, sin embargo, en 1984, a ser el arzobispo de Bogotá, Mons. Mario Revollo). Vendrá después el XXXIX Congreso Eucarístico Internacional en Bogotá en 1968, con la presencia de Pablo VI, y la II Conferencia de Medellín. El episcopado colombiano, el más conservador del continente, rechazará el *Documento de Base* preparado.

En el documento del episcopado, *Justicia y exigencias cristianas*, de 1973, se apoya completamente la política que realizará Mons. López Trujillo al frente del CELAM. La polarización de la Iglesia se acentúa. El 20 de febrero de 1974 muere el padre Domingo Laín en la fuerrilla del FLN. Al mismo cardenal bogotano se le da el grado de general del Ejército colombiano en 1976, en el momento de una huelga bancaria en la que se suspende a muchos sacerdotes y religiosas que estaban en favor de los huelguistas. El 21 de noviembre de 1976, «Identidad cristiana en la acción por la justicia», documento del episcopado, hace presagiar lo que podría ser la III Conferencia de Puebla, condenándose a muchos movimientos católicos colombianos, con nombre y apellido.

Cabe recordar que el 10 de noviembre de 1984 es asesinado el padre Álvaro Chocue, primer sacerdote auténticamente indígena, de la etnia Páez. Un grupo de terratenientes es responsable del atentado. El 15 de noviembre la Iglesia declara:

> «Con este crimen se ha silenciado la voz de un valiente apóstol que predicó con su testimonio y con su palabra el Evangelio, exponiéndose a los riesgos que comporta el anuncio según la Palabra del Señor: Felices los que

---

[184]Cf. Rodolfo de Roux, «La Iglesia colombiana en el período 1930-1962», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. VII, pp. 517ss; Daniel Levine, *Religion and Politics in Latin America: the Catholic Church in Venezuela and Colombia*, Princeton University Press, Princeton 1981.

padecen persecución por la causa de la justicia, porque de ellos es el Reino de los Cielos (Mateo, 5,10)»[185].

Perú[186].-En el Sínodo de 1971 en Roma, el episcopado peruano escribe que muchos «cristianos reconocen hoy en día en las corrientes socialistas un cierto número de aspiraciones que llevan dentro de sí mismos en nombre de la fe». Todavía en enero de 1973, en la XLII Asamblea del episcopado, declaran:

«La misión liberadora de la Iglesia, que es anuncio eficaz del Evangelio, significa una opción esperanzada por todos los hombres, como hermanos, pero especialmente por los que sufren injusticia, por los pobres y oprimidos... Es evidente que la solidaridad con los pobres y oprimidos lleva también consigo la acción por el cambio de las estructuras injustas que mantienen la situación de opresión»[187].

Cuando la situación de pobreza popular aumenta, por las medidas adoptadas por la dictadura de Morales Bermúdez desde agosto de 1975, la Iglesia tiene más espacio para su acción junto al pueblo, y toma distancia del Estado. Los obispos del altiplano, el 10 de julio de 1977, denuncian la miseria de los campesinos:

«Recogiendo el clamor y las aspiraciones de los pobres...el sufrimiento de nuestro pueblo... La continua alza de la vida, la congelación de los salarios, por todo ello denunciamos la violencia de la represión...»[188]

Algo antes, el 4 de octubre de 1976, ante la crítica de ciertos sectores conservadores de la renovación eclesial que se originó desde 1968, el episcopado reafirma:

«Renovamos esta lealtad y fidelidad, precisamente cuando las orientaciones de Medellín corren el peligro de ser olvidadas»[189].

Y en marzo de 1984, catorce meses después de que la Congregación de la Fe romana había sugerido al episcopado peruano condenar la teología

---

[185]En *Servir* 29 (1984), p. 5. Cf. DIAL 173 y 184 (1984). Sobre Venezuela véase mi obra *De Medellín a Puebla*. pp. 280ss., 444ss; HJ. Prien, *op. cit*., pp. 650ss; también lo correspondiente del t. VII de la *Historia General de la Iglesia en América Latina.*
[186]Cf. Jeffrey Klaiber, *La Iglesia en el Perú*, Universidad Católica, Lima 1988, pp. 281ss; y del mismo autor, *Religión y revolución en el Perú 1824-1976*, Universidad del Pacífico, Lima 1977, pp. 176ss; y además el capítulo correspondiente a «La Iglesia en el Perú (1930-1962)», en el tomo VIII de *la Historia General de la Iglesia en América Latina* (1987).
[187]*Praxis de los Padres de América Latina*, p. 496.
[188]*Signos de lucha y esperanza*. pp. 39-40.
[189]*Praxis de los Padres en América Latina*. p. 847.

de la liberación, los obispos se abstienen de hacerlo, y aunque el cardenal J. Landázuri es criticado hasta de marxista, no se produjo ninguna condenación contra el teólogo Gustavo Gutiérrez: lo que indica que es una Iglesia que guarda su tradición y autonomía.

Ecuador[190].-La figura de Mons. Leónidas Proaño, de Riobamba, gana en cuanto a claridad de los problemas y soluciones para con el pueblo pobre de los indígenas de la sierra. Aunque sufre una «visita» enviada por Roma, por presión de grupos interesados, su trabajo continúa. El documento más importante, y largo, del episcopado en todos estos años, «Justicia social», de agosto de 1977[191], se publica de cara a la II Conferencia de Puebla, y parecería escrito con vistas a las confrontaciones que se producirán en dicha Conferencia (condenación de Cristianos para el Socialismo, que no había en Ecuador, etc.), aunque hay antecedentes en la exhortación del 25 de septiembre de 1976 sobre «Integridad del mensaje cristiano». En general, la mayoría de la Iglesia jerárquica no ha roto su antigua relación con la burguesía agromercantil conservadora.

México[192].-En 1971, el documento presentado por la Comisión del episcopado sobre «Justicia en el Mundo» es lo más avanzado en el campo social que la Iglesia haya elaborado hasta ese momento[193].

De todas maneras, la Iglesia ha ido conviviendo con un Estado que de anticlerical ha ido definiendo en la práctica una reconciliación con la Iglesia. En 1976, con ocasión de la construcción de la nueva basílica a la Virgen de Guadalupe, pudo evidenciarse esa situación. El 21 de marzo de 1977, como en otras partes de América Latina, el padre Rodolfo Aguilar es asesinado en una barriada de Chihuahua por propietarios de terrenos urbanos.

Miles de comunidades eclesiales de base se organizan en todo el país. En el X Encuentro Nacional en Tehuantepec, en octubre de 1981, el obispo Arturo Lona declaró:

---

[190]Cf. *De Medellín a Puebla*, pp. 371-378.

[191]*Praxis de los Padres de América Latina*, pp. 920-966.

[192]Cf. Carlos Alvear Acevedo, «La Iglesia de México en el período 1900-1962», y Jesús García, «La Iglesia mexicana desde 1962», *en Historia General de la Iglesia en América Latina,* t. V, pp. 313ss, 361 ss.; Jean Meyer, *La Cristiada*, Siglo XXI, tomos I III, México 1973-1974; Edward Larry Mayer, *La política social de la Iglesia en México* 1964-1974, tesis doctoral, UNAM, México 1977*; Documentos colectivos del episcopado mexicano*, Paulinas, México, 1977; de mi obra *De Medellín a Puebla*, páginas 158ss y 416ss.

[193]Cf. Jesús García, «La Iglesia mexicana desde 1962», en *op. cit*., pp. 361ss.

«Por todas partes reto y sufrimiento. Es que este camino no se hace sin conflictos: represiones, sospechas, torturas, cárcel y muerte. Son muchos miles de campesinos, los indígenas y los obreros de América Latina que han estado en la cárcel por su compromiso con las comunidades eclesiales de base»[194].

En el XI Encuentro Nacional en Concordia (Coahuila), eran ya 38 diócesis las representadas, 5 obispos -que escribieron una carta a los demás miembros del episcopado el 9 de octubre de 1983- y 1.200 delegados de las comunidades[195].

Quizá debiera situarse aquí la historia de los cristianos de origen latinoamericano (mexicanos, puertorriqueños, caribeños en general, centroamericanos, etc.) que han emigrado a Estados Unidos y constituyen ya como una nación -de casi veinte millones de habitantes[196]-. Aparte la lejana ocupación hispana de la Florida (1513) -un siglo antes que los *Pilgrims*-, el pueblo hispano se verá incluido en Estados Unidos en 1848 (cuando Texas, Nuevo México, Arizona y California fueron separados de México). La ocupación de Puerto Rico en 1899 y la revolución mexicana de 1910 fueron la causa del aumento de población hispana en el Este, con puertorriqueños, y en el Suroeste (de Texas a California) con mexicanos. La Iglesia anglosajona poco se ocupó de los hispanos, y el proyecto fue anglificarlos[197]. Es sólo a partir de la guerra de 1945 cuando los hispanos luchan por sus derechos eclesiales. En octubre de 1969 se funda PADRES (una asociación de sacerdotes hispanos) en San Antonio (Texas). De allí saldrá el primer obispo hispano, Mons. Patricio Flores, futuro arzobispo de San Antonio. En 1971 se organiza «Hermanas» (asociación de religiosas); el mismo año, el MACC (Mexican American Cultural Center) abre sus puertas bajo la inspiración del P. Virgilio Elizondo. El primer «Encuentro» Nacional Hispano se celebró en 1972, y poco a poco el Movimiento de Comunidades Eclesiales de Base se expande por todos los Estados Unidos, entre los hispanos. Los hispanos se han transformado en ese país en la mayoría de la Iglesia católica, y en las protestantes en una minoría creciente, con grandes posibilidades en el próximo futuro.

[194]*Servir* 21 (1981), p. 4.

[195]Sobre Santo Domingo véase William Wipfler, *Poder, influencia e impotencia. La Iglesia como factor sociopolúico en República Dominicana*, CEPAE, Santo Domingo 1980, pp. 84ss; sobre Puerto Rico se podrá consultar próximanente en Samuel Silva Gotay-Mario Rodríguez, «La Iglesia en Puerto Rico», en *Historia General de la Iglesia en América Latina,* t. IV (inédito).

[196]Véase CEHILA, *Fronteras*, ed. cit; Moisés Sandoval, *On the Move. A History of the Hispanic Church in the United States,* Orbis Books, Nueva York 1990.

[197]*Ibíd*., pp. 25ss.

Costa Rica[198].-En este país el semanario *Pueblo*, dirigido por Javier Solís, ha tenido fuerte impacto. En 1972 se funda el Instituto Teológico de América Central (ITAC) y la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión (EECR), únicos organismos teológicos en una universidad nacional en América Latina. El Departamento de Estudios e Investigaciones (DEI), fundado por Huho Assmann en 1974 -donde colaboran Franz Hinkelammert, Pablo Richard, Guillermo Meléndez, etc- ha realizado una importante labor de reflexión y publicaciones.

7.La Iglesia ante procesos de profundo cambio social[199]

El de 1969 fue un año crucial por la crisis del ILADES de Chile, donde se escindieron en dos grupos aquellos que no aceptaban ningún diálogo con el marxismo (como Pierre Bigo y Roger Vekemans) y los que intentaban tal diálogo (como Gonzalo Arroyo y Franz Hinkelammert). Esa crisis tendrá trascendental importancia en todo el transcurso posterior de la cuestión. Lo cierto es que el 14 de mayo de 1971, el papa Pablo VI envía una carta al cardenal Maurice Roy, *Octagesima Adveniens*, donde explica:

> «Hoy en día, los cristianos se sienten atraídos por las corrientes socialistas y sus diversas evoluciones. Ellos tratan de reconocer allí un cierto número de aspiraciones que llevan dentro de sí mismos en nombre de su fe»[200].

Con vistas al Sínodo romano de ese año, desde el arzobispo de Chihuahua en México hasta el cardenal Maurer de La Paz se expresaron en favor de un cierto socialismo adaptado según las exigencias latinoamericanas. En el mismo sentido, el 21 de noviembre de 1975, la Conferencia episcopal de las Antillas escribe:

> «La acción de la Iglesia no puede reducirse a la sacristía o al santurario. Dios se ha revelado a sí mismo como libertador del oprimido y defensor del pobre. La Iglesia no debe condenar sin discriminación todos los tipos de socialismos. Lejos de destruirla, el verdadero socialismo aceptable para el cristiano debe combatir por defender las libertades e incluso para ampliar su campo»[201].

---

[198] Cf. M. Picado, *op. cit.*; P. Richard-G. Meléndez, *op. cit*.

[199] Véase Samuel Silva Gotay, *El pensamiento cristiano revolucionario en América Latina y el Caribe*, ya citado; Brian Smilh, «Religion and social change: Classical theories and new formulations in the context of recen developements in Latin America», en *Latin American Research Review* 10, 2 (1975), pp. 3-34; ed. Henry Landsberger*, The Church and Social Change in Latin America*, University Press, Notre Dame 1970.

[200] Parágrafo 31.

[201] *Praxis de los Padres,* pp. 518-528.

Observemos la situación en los países claves en cuanto al asunto que venimos exponiendo.

En *Cuba*[202], la cuarta fase del «reencuentro» (1968-1979) -como la denomina Gómez Treto-, la inició el mismo Castro en el Congreso de Intelectuales al que ya nos hemos referido, en 1969. La Iglesia comenzaba su renovación por influjo de lo que acontecía en América Latina en general. El 20 de abril el episcopado lanza un *comunicado*, que fue leído en todas las Iglesias -con resistencia de algunas personas y aun curas-, condenando el bloqueo económico y político que había realizado Estados Unidos contra Cuba. El 19 de junio es consagrado Mons. Francisco Oves. El 8 de septiembre se da a conocer otro *comunicado*:

«Hemos de acercarnos al hombre ateo con todo el respeto y la caridad fraterna. En la esperanza del desarrollo, en la promoción de todos los hombres y de todo el hombre hay un campo enorme de empeño común entre todas las personas de buena voluntad, sean éstos ateos o creyentes»[203].

Fidel Castro estuvo en Chile del 5 de noviembre al 4 de diciembre de 1971, y sostuvo el muy conocido «Diálogo con los «Ochenta» sacerdotes, que visitarán posteriormente Cuba en febrero de 1972. Una delegación cubana, oficial de la Iglesia, estará presente en Santiago de Chile para el I Encuentro Latinoamericano de Cristianos para el Socialismo.

Aunque la crisis de la Iglesia, en sí misma y con respecto a la revolución, se había superado, sin embargo la Iglesia estaba como aislada, sin contacto con las demás Iglesias latinoamericanas -Roma la había como separado del contexto continental- y el «espíritu» de Medellín no llega a Cuba. El 27 de marzo de 1974 Mons. Agostino Casaroli visita la isla; Mons. César Zacchi es nombrado nuncio, y en 1975 será reemplazado por Mons. Mario Taglaferri. El artículo 35 de la *Constitución socialista* dice: «Es libre la profesi6n de todas las religiones. La Iglesia estará separada del Estado, el cual no podrá subvencionar ningún culto».

---

[202] Cf. Raúl Gómez Treto, *The church and Socialism in Cuba*, Orbis Books, Nueva York 1986; y del mismo autor, «Historia de la Iglesia en Cuba (1959-1986)», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. IV (inédito). Además, H. J. Prien, *op. cit*., pp. 958ss; J. Gringulévich, *La Iglesia católica y el movimiento de liberación en América Latina*, pp. 255ss, en especial pp, 282-326; cf. mi obra *De Medellín a Puebla*, páginas 84ss, 456 ss.

[203] R. Gómez Treto, *op, cit.,* p. 37 (inédito).

El diálogo con pastores cristianos en Jamaica el 29 de octubre de 1977 por parte de Fidel Castro, muestra siempre la posici6n de apertura adoptada por el líder de la revoluci6n. Mons. Oves pudo decir en el XI Festival Mundial de la Juventud en julio de 1978:

«El ideal de una sociedad sin clases antagónicas, económicas ni sociales, es más conforme a la exigencia evangélica de fraternidad en Cristo, pero me pregunto: ¿cómo ayudamos a viabilizar el compromiso de los cristianos en la realización progresiva de ese ideal, si se presenta la fe cristiana como algo necesariamente hostil? Quisiéramos fundamentar esta nueva consideración partiendo de los principios de la propia ciencia social marxista, la cual no desconecta la teoría de la realidad»[204].

Así comenzaría una quinta fase, el «Diálogo» (1979-1986). Dos hechos mayores acontecieron en ese entonces: la revolución sandinista en Nicaragua, que manifiesta una nueva manera de articular revolución y cristianismo, y la III Conferencia de Puebla. Algo antes, el 3 de marzo de 1979, tuvo lugar en Matanzas la histórica reunión de 77 teólogos de países socialistas (de Europa, Asia y África, incluyendo de la Unión Soviética) y de América Latina, en la que dialogaron sobre la posibilidad de la teología de la liberación en sus respectivos ámbitos. Mons. Francisco Oves renunció a La Habana en 1979, y le sucedió en 1981 Mons. Jaime Ortega Alamino. Ante la emigración de muchos cubanos por el Mariel, la Iglesia los exhortó a permanecer en Cuba. Mientras tanto, se comenzaba el proceso de «Reflexión Eclesial Cubana», en franco diálogo con la sociedad. La conmemoraci6n el 21 de diciembre de 1983 del XIX aniversario de la muerte del padre Sardiñas, con presencia del arzobispo, fue un acto de reconciliación. Esta fase se cierra en febrero de 1986 con el III Congreso del PC Cubano, en donde la posición ante la religión se abre aún más; pero, fundamentalmente, el Encuentro Nacional Eclesial Cubano (ENEC), asamblea nacional de la Iglesia católica -con representación parroquial y diocesana de todo el país- abre definitivamente una etapa de colaboración de los cristianos con el pueblo cubano socialista.

El libro de Frei Betto, dominico brasileño que soportó cuatro años de cárcel y tortura bajo la dictadura militar de ese país, *Fidel y La religión* -con más de medio millón de ejemplares vendidos en la isla-, muestra al gran público facetas desconocidas de Fidel y la visión comprometida con el cambio histórico de la teología de la liberación.

---

[204] *El Heraldo Cristiano* (La Habana) XXIV, 9-10 (1978), pp.16-18.

Durante tres años *Chile*[205] vivió una experiencia propia de socialismo democrático -teniendo el poder real la burguesía y el ejército, como pudo verse después- (1970-1973). El Movimiento de Acción Popular Unitaria (MAPU) se separa de la Democracia Cristiana en 1969, y se une a Unidad Popular, que gana las elecciones del 4 de septiembre de 1970. El 16 de abril de 1971, como resultado de un encuentro de los «Ochenta» sacerdotes sobre «Participación de los cristianos en la construcción del socialismo en Chile», aparece una declaración donde se enuncia:

«Como cristianos no vemos incompatibilidad entre cristianismo y socialismo».

El 27 de mayo, el episcopado replica con una carta pastoral sobre «Cristianos, política y socialismo». Del 23 al 27 de marzo de 1972 se celebrará en Santiago el I Encuentro de Cristianos para el Socialismo. Gonzalo Arroyo escribe:

«El análisis objetivo de la realidad política latinoamericana lleva a la convicción de que los repetidos fracasos de la izquierda para atraer a las masas en una lucha decidida contra las fuerzas nacionales e internacionales del capitalismo, exige la incorporación masiva de los cristianos en el proceso revolucionario».

En las conclusiones se explica:

«La construcción del socialismo es un proceso creador reñido con todo esquematismo dogmático y con toda posición acrítica. En estas condiciones la religión pierde su carácter de opio del pueblo, y es un factor más de inspiración en la lucha por la paz, la libertad y la justicia».

El 11 de septiembre de 1973, Augusto Pinochet sepulta esta experiencia de Iglesia con una represión nunca antes conocida.

Es por ello por lo que la revolución sandinista de *Nicaragua*[206] será determinante para la historia de la Iglesia latinoamericana en su conjunto.

---

[205] Véase mi obra *De Medellín a Puebla*, pp. 92ss.

[206] Cf. Angel Arnaiz Quintana, *Historia del Pueblo de Dios en Nicaragua*, Centro Antonio Valdivieso-CEHILA, Managua 1990; Jorge Eduardo Arellano, «Historia de la Iglesia en Nicaragua», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. VI, pp. 324ss; en mi *Historia de la Iglesia en América Latina*, véase el apéndice: «La Iglesia en Nicaragua (1979-1984)», pp. 429-447; en *De Medellín a Puebla*, pp. 226ss. y 380ss. Sobre América Central en general, el tomo VI, ya indicado, de *la Historia General de la Iglesia en América Latina,* de CEHILA (donde se expone, por primera vez, la historia de la Iglesia de todos los países centroamericanos). Además, sobre la época reciente, nada mejor que la obra ya citada de Phillip Berryman, *The religious Roots of Rebellion. Christians in Central American Revolutions*, en donde se expone Nicaragua en pp. 51ss.

En la década de los treinta, la Iglesia no mostró disconformidad ante el ascenso de Somoza García. El arzobispo A. Lescano y Ortega atribuyó el terremoto del 31 de marzo de 1931 a los pecados públicos contra Dios. La política anticomunista pontificia y de la «guerra fría» concordaban con las del Gobierno de entonces. En 1957 se levantó en los círculos jerárquicos la muerte del dictador.

Los primeros signos de renovación se dieron entre el 20 de enero y el 1 de febrero de 1969 en el I Encuentro Pastoral, bajo la dirección de monseñor Julián Barni. Participaron 280 agentes (obispos, sacerdotes, religiosos, religiosas, líderes laicos). El padre Noel García declaró que «la Iglesia de Nicaragua carece del verdadero liderazgo espiritual de sus pastores». Los padres Pablo Vega y Florián Ruskamp tuvieron importante actuación. Ernesto Cardenal ya había fundado su comunidad contemplativa campesina en Solentiname, bajo las directivas de Thomas Merton. El padre Fernando Cardenal era presidente de la comisión del episcopado para organizar a la juventud. El 29 de junio de 1971 los obispos dieron a conocer una carta pastoral «Sobre el deber del testimonio y de la Acción Cristiana en el Orden Político». Mons. Obando y Bravo declaraba en marzo de 1972 que «el socialismo avanza a grandes pasos en América Latina; la socialización debe realizarse en todos los niveles y no de manera unilateral»[207].

La carta pastoral del 19 de marzo «Sobre los principios de la actividad política de la Iglesia», es como un acto de independencia ante el somocismo. En esos mismos meses, posteriores al terremoto de 1972, un grupo de jóvenes cristianos (entre ellos Luis Carrión, Roberto Gutiérrez, Joaquín Cuadra, Mónica Baltodano, y muchos otros (hoy, unos, comandantes de la revolución, y otros, muertos por la revolución) dejaban su acción cristiana en la parroquia de Santa María de los Ángeles, cuyo párroco es el padre Uriel Molina, franciscano (y en 1986 presidente del Centro Antonio de Valdivieso), para integrarse en el Frente Sandinista (FSLN), con gran escándalo de la comunidad cristiana de ese entonces. En este año de 1972 Ernesto Cardenal escribe sus obras *En Cuba* y *La santidad en la revolución*.

El 18 de julio de 1979, cuenta Uriel Molina el encuentro con los jóvenes de su parroquia, cuando venían encabezando el ejército sandinista que había derrotado a Somoza y ocupaba Managua:

> «De pronto me quedé paralizado. Era Roberto Gutiérrez que, con Emilio Baltodano, Oswaldo Lacayo y Joaquín Cuadra, marchaban a Managua.

[207] *ICI* 406 (1972), p. 26. Era el tiempo de *Octagesima adveniens* y del Sínodo romano de «justicia en el mundo» (1971).

Nos abrazamos... "Allí en Masaya dejamos la muerte -dijeron-, Aquí venimos a encontrar la vida". Era un inmenso grito de triunfo»[208].

La *primera fase* posrevolucionaria de la Iglesia fue desde ese 19 de julio de 1979 hasta el *Comunicado* del FSLN «Sobre la religión». En ese primer paso, la Iglesia en su conjunto apoyó el proceso sandinista. La Confederación de Religiosos, la Universidad Católica y el mismo episcopado que, en su pastoral del 17 de noviembre, «Compromiso cristiano para una Nueva Nicaragua», apoyaban la revolución diciendo:

«Se oye expresar, a veces con angustia y temor, que el presente proceso nicaragüense se encamina hacia el socialismo. No podríamos aceptar un socialismo que, extralimitándose, pretendiera arrebatar al hombre el derecho a las motivaciones religiosas de su vida. Si en cambio socialismo significa preeminencia de los intereses de la mayoría de los nicaragüenses, un proyecto que garantice el destino común de los bienes y recursos del país, una creciente disminución de las injusticias, si significa participación del trabajador en el producto de su trabajo, nada en el cristianismo hay que implique contradicción con este proyecto».

El padre Fernando Cardenal dirigió una Cruzada Nacional de alfabetización, que erradicó prácticamente el analfabetismo de Nicaragua en pocos meses. Se usó el método de Paulo Freire (cristiano del Nordeste brasileño) y se practicó la técnica pedagógica del salesiano Mario Peressón, de Colombia, y en el capítulo 22 de la cartilla de alfabetización se puso como ejemplo de la sílaba gla, gle, gli, glo, glu a «Iglesia», con foto de una iglesia, un sacerdote y unos niños, con la frase: «Gloria a los héroes y los mártires». Siendo el «campo religioso» -como en Cuba al comienzo- lugar de tensiones políticas, el FSLN dio un *Comunicado* «Sobre la religión», que ya hemos citado más arriba.

Esta declaración del 7 de octubre de 1980 abre una *segunda fase*, que durará hasta las presiones que se ejercerán para exigir la renuncia de los ministros sacerdotes. El episcopado comienza a oponerse cada vez más abiertamente al FSLN, impulsado desde el CELAM (con Mons. López Trujillo como presidente). El 1 de junio de 1981 suben las exigencias desde Roma para que renuncien Fernando Cardenal al trabajo entre la juventud, y Ernesto Cardenal como ministro de Cultura. Pero en realidad el más importante es el padre Miguel D'Escoto que, como ministro de Relaciones Exteriores tiene la responsabilidad de los contactos con la Curia romana.

[208] «El sendero de una experiencia», en *Nicaragüac* (Managua) 5 (1981), p. 37.

El papa Juan Pablo II el 10 de marzo de 1980, había escrito: «Formulo los mejores votos para que el amado pueblo de Nicaragua viva un futuro de paz, corcordia, de solidaridad, de acuerdo con su secular tradición cristiana». Mientras que el 29 de junio de 1982 indica a la Iglesia los peligros de la división interna y la necesidad de los laicos de obedecer a los obispos, que se oponían cada vez más abiertamente al proceso revolucionario. Esta carta de 1982 cierra la *tercera fase*.

Desde este momento comienzan a aumentar las tensiones internas en la Iglesia y la revolución. El «campo religioso» se politiza absolutamente. La oposición a la revolución no tiene otro espacio que el religioso -como en la Cuba de 1962 en adelante- para combatir la revolución.
El obispo Betazzi, italiano de Pax Christi, escribe sobre la situación en Nicaragua:

> «El arzobispo se deja transformar en líder de una oposición que no tiene otra personalidad que oponer al régimen. El CELAM, la CLAT (sindicatos católicos) y los partidos demócratas cristianos latinoamericanos y europeos deberían dejar de soñar y considerar esta simple realidad: el proceso revolucionario es irreversible»[209].

Esta *cuarta fase* termina con la visita a Nicaragua del Papa el 4 de marzo de 1983. El Papa pidió una vez más al pueblo nicaragüense obediencia a los obispos (que se oponían al proceso revolucionario). El pueblo se opuso abiertamente a la propuesta del Papa. Desde ese momento las posiciones fueron más firmes y la tensión aumentó. El episcopado, por ejemplo, se opuso al servicio militar obligatorio (el 29 de agosto de 1983). Se produjo el conflicto con los indígenas misquitos, la expulsión del padre Timoteo Merino (el 13 de mayo de 1983), o el de los diez sacerdotes extranjeros (el 9 de julio de 1984). Por último, en 1986, no se permite entrar a monseñor Vega, lo que sin embargo produce ahora un efecto contrario. El nuevo nuncio, en septiembre de 1986, reúne a los obispos y establece un diálogo con los Comandantes.

Se podría todavía describir lo que aconteció a la Iglesia en *El Salvador*[210], desde aquel trágico 1932 en que fue aniquilado el levantamiento

[209] *Nuevo Diario* (Managua), 12 noviembre 1982.
[210] Cf. Rodolfo Cardenal, «Historia de la Iglesia en El Salvador», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. VI, pp. 379ss; y del mismo autor, *El poder eclesiásticco en El Salvador*, UCA, San Salvador 1980, como preparación a esta época; y en mi obra *De Medellín a Puebla*, pp. 231ss y 352ss.

campesino (donde perdió la vida Farabundo Martí), y cuando el arzobispo Belloso se alegraba de que se hubieran «conjurado los males presentes». Sólo gracias al nombramiento de Mons. Luis Chávez González (1938-1977), como arzobispo de San Salvador, la Iglesia tuvo un pastor que orientara el cambio. Por medio de los cursos de actualización (1958-1962) hubo una profunda renovación entre los agentes de pastoral. El I Seminario Nacional de Pastoral fue dirigido por Mons. Chávez y por Mons. Rivera y Damas. En diciembre de ese año asesinan al padre Nicolás Rodríguez, por su compromiso con los pobres. En El Salvador[211], en realidad, el pueblo había sido masacrado durante años. El arzobispo Chávez exclamaba que «aquí el café devora a los hombres», indicando que los propietarios terratenientes explotaban los peones de sus fincas. La persona símbolo de estos años es el padre Rutilío Grande, asesinado el 12 de marzo de 1977. El párroco de Aguilares no fue el único mártir sacerdote. El 11 de mayo del mismo año caía el padre Alfonso Navarro; el 28 de noviembre de 1978, el padre Barrera Motto; el 20 de enero de 1979 muere Octavio Ortiz.

El 22 de febrero de 1977 asume la archidiócesis Mons. Óscar Romero, que rápidamente manifiesta una especial sensibilidad para conectarse con el pueblo de los pobres y oprimidos. Los obispos declaran el 5 de marzo de 1977 que «esta situación se la ha calificado como situación de injusticia colectiva y de violencia institucionalizada»[212]. Esto no niega las contradicciones. Mientras Mons. Romero preside una procesión que se enfrenta a las bayonetas del ejército en el día de la muerte de Rutilio Grande, en su propia parroquia de Aguilares -donde han sido asesinados más de 220 militantes de las comunidades eclesiales de base hasta 1983- Mons. Pedro Aparicio apoya al Gobierno y critica a los laicos en el Sínodo romano de 1977. Todo culminará el 24 de marzo de 1980, cuando asesinos profesionales vinculados con el ejército matan a monseñor Óscar Arnulfo Romero en el momento de ofrecer el sacrificio de la misa. Monseñor había dicho el 20 de enero que existía un proyecto que pesaba sobre el destino de El Salvador:

> «El proyecto oligárquico pretende emplear todo un inmenso poderío económico para impedir que se lleven adelante reformas estructrales que afectan a sus intereses pero favorecen a la mayoría de los salvadoreños»[213].

[211] Cf. Rodolfo Cardenal, *op. cit*., en *HGIAL*, t. VI, inédito.
[212] *Praxis de los Padres*, p. 967.
[213] *Serv-i-r* 1 (1980), p. 1.

Cincuenta mil asesinatos, entre ellos los de decenas de sacerdotes, religiosas (entre las que se cuentan cuatro norteamericanas) y el del mismo arzobispo nos hablan de una Iglesia que no se aleja de su pueblo. La masacre del río Sumpul, de mayo de 1980 -donde perdieron la vida más de 600 hombres mujeres y niños- quedará siempre grabada en la memoria de la historia. La CONIP (Coordinadora Nacional de la Iglesia Popular) organiza sus trabajos en las «zonas liberadas», donde los cristianos ya viven una cotidianidad más allá del sistema opresivo vigente. A Mons. Rivera y Damas, de larga trayectoria desde antes de Medellín, le toca una difícil época de luchas fratricidas.

En *Guatemala*[214] Mons. Mariano Rosell y Arellano (1938-1964) será recordado por su continua campaña anticomunista. El 1 de octubre de 1945 dirige una carta pastoral «Sobre la amenaza comunista». El 21 de noviembre de 1947 vuelve sobre el tema. El 18 de agosto de 1949 da a conocer una instrucci6n «Sobre la excomunión de los comunistas». Apoyando a Somoza, Trujillo y Carlos Castillo Armas, en el Pacto de Tegucigalpa de 1953, permite el derrocamiento de Jacobo Arbenz en 1954, que es igualmente tachado de comunista -siendo en realidad un populista impulsor de un capitalismo nacional modernizador-. En 1964 reemplaza a Mons. Rosell el cardenal Mario Casariego -una de las épocas más oscuras de la Iglesia Latinoamericana-. En 1968, unos 800 agentes de pastoral organizan la I Semana de Pastoral de Conjunto, donde comienza la renovación posconciliar. Los sacerdotes fundan un movimiento (COSDEGUA) que llega a tener 584 miembros. Sin embargo, el gran movimiento eclesial lo constituirán los «Delegados de la Palabra», militantes cristianos campesinos, indígenas, que lideran comunidades, especialmente en las diócesis de Quezaltenango, Huehuetenango, Verapaces e Izabel. Por su parte, a fines de 1973 nace el I Congreso Nacional de Religiosos (CONFREGUA), que coordina a más de 996 religiosas y 551 religiosos del país. El 25 de julio de 1976 el episcopado, bajo la presidencia de Mons. Juan Girardi, dio a conocer el documento «Unidos en la esperanza» -que el cardenal Casariego no quiso firmar-, donde se expresa que «Guatemala vive desde hace largos años bajo el signo del temor

[214] Cf. Ricardo Bendaña Peromo, «Historia de la Iglesia en Guatemala», en *Historia General de la Iglesia en América Latina*, t. VI, pp. 363ss.; en mi obra *De Medellín a Puebla*, pp. 226ss; Thomas Melville, Guatemala*. The politics of Land Ownership*, Free Press, Nueva York 1971; Pablo Richard-Guillermo Meléndez, *La Iglesia de los pobres en América Central* (1960-1982), DEI, San José 1990.

y de la angustia»[215]. Como un ejemplo entre miles, valga este testimonio del Comité cristiano de solidaridad:

> «La comunidad del poblado de San Francisco vivía tranquila. Tenía sus milpas y las atendía, cuidaba sus gallinas y su ganado... El día 17 de julio de 1981 se presentó el ejército, agarró a los integrantes de las patrullas civiles -instituidas por el mismo Gobierno- y los mató. Cercó el poblado y acabó con todo. De los 350 pobladores solamente lograron sobrevivir, por milagro, doce personas... Llamarle bestialidad sería hacer afrenta a las bestias. Las mujeres son violadas, a la gente se la concentraba en las ermitas, donde luego se la torturaba y asesina. Los niños son estrellados contra el tronco de los árboles...y enseguida se devoran sus sesos todavía tibios [...]»[216].

Sería muy largo contar los horrores vividos por la Iglesia en Guatemala. Lo cierto es que, por ejemplo, el 13 de junio de 1980[217], desde el obispo hasta los sacerdotes y religiosas abandonaron la diócesis de El Quiché por la persecución que se vivía, habiendo sido objeto de un atentado el mismo Mons. I. Gerardi el 19 de julio de 1979. El comunicado del episcopado indica igualmente:

> «Se asesina, secuestra y tortura y hasta se profanan con saña irracional los cadáveres de las víctimas...»[218]

El padre Luis Eduardo Pellecer SJ fue secuestrado violentamente ante testigos el 8 de junio de 1981. El 30 de septiembre, después de total incomunicación, tortura y «lavado de cerebro», se le obligó a realizar un testimonio televisado contra la Iglesia. Después nunca más apareció. Docenas de sacerdotes asesinados, entre ellos el padre Augusto Ramírez OFM, párroco de San Francisco, en Guatemala la Antigua. «Su cuerpo destrozado apareció abandonado en una de las calles de la ciudad de Guatemala»[219], era el 7 de noviembre de 1983.

En estos países, en situación revolucionaria unos, en una revolución en crisis pero todavía existente, otros, la Iglesia ha madurado el modo de estar junto al pueblo que se torna sujeto de la historia.

---

[215] *Praxis de los Padres*, pp. 792--817.
[216] «La bestia apocalíptica de la represión», en *DIAL* 36 (1982), p. 1.
[217] Declaraban el 16 de junio: «Habían sido asesinados tres sacerdotes, uno secuestrado, varios sacerdotes y religiosas están bajo amenaza de muerte» (*Serv-i-r* 9 [1980], pp. 2-3).
[218] *Serv-i-r* 14 (1980), p. 1.
[219] *DIAL* 134 (1984), p. 1.

8.La «apertura» democrática y la crisis del socialismo

En este parágrafo y en el siguiente de este capítulo, deseamos sólo sugerir algunos hechos que, en cuanto tales, no son un relato histórico suficiente, pero indican una estructura evenemencial que pueda servir para un tal relato.

Las fechas claves de este nuevo período (o fase) son, por ejemplo, la elección de Raúl Alfonsín el 30 de septiembre de 1983 en Argentina -en gran parte como fruto de la derrota militar de la dictadura en la guerra de las Malvinas-, o la de Tancredo Neves, el 15 de enero de 1985, en Brasil. Emprende América Latina el largo camino de la «democracia».

Una vez que el peso de la deuda internacional agobió a las dictaduras militares -que Estados Unidos había instalado en el poder, habiendo educado en sus escuelas a más de 70.000 militares desde 1945-, era necesario cumplir con los pagos de una tal deuda[220]. Para ello las dictaduras militares, que habían destruido el desarrollo industrial en la conducción de una economía neoliberal, entregarán lentamente el poder a los «civiles», los que reorganizarán gobiernos «democráticos», bajo la crisis económica. La política neoliberal inducirá igualmente a los nuevos gobiernos a desmantelar el «*Estado benefactor* del desarrollismo», con vistas a un «Estado *mínimo*» -privatizaciones forzadas para reducir la deuda pública-. La crisis económica hundirá a grandes masas en todos los países latinoamericanos en un empobrecimiento creciente. Todo terminará de manera apocalíptica en los tiempos del cólera. En efecto, procedente de Perú (del puerto Chimbote), irá esta epidemia hacia Ecuador, Colombia, Brasil, México, Nueva York...:

> «*El problema del Perú no es el cólera. sino la pobreza*, dice el ministro Carlos Torres. El 70% del pueblo está en un estado de miseria, teniendo en cuenta los 22 millones de habitantes del Perú»[221].

En efecto, en 1987 la pobreza de los marginales de las ciudades consiste en una estrategia de supervivencia. Supervivencia como táctica temporal

[220] Lo que frecuentemente se pretende olvidar es que gran parte de esa deuda fue privada (de capital nacional y hasta multinacional o extranjero). Los bancos centrales respaldaron en dólares -medida tomada a espaldas de los pueblos y en beneficio del capital- dichas deudas, y posteriormente asumieron las mismas (cuando a los capitales privados nacionales y extranjeros se les condonó tal deuda). El pueblo pasó a pagar una deuda que no había contraído y de cuyos beneficios prometidos tampoco vio ninguno.

[221] *SIAL* 5 (1991), pp. 27-27.

o estrategia permanente. Se trata de un asombroso aumento de la pobreza absoluta. En Argentina, considerado en otro tiempo el país más rico de América Latina, siete millones de personas no pueden satisfacer sus necesidades básicas. En Chile ha caído la renta popular en un 30% en los 10 últimos años (1980-1990). Y lo peor es que, según opinión de Sunkel, no hay reactivación prevista para América Latina en el futuro.

La Iglesia se encontrará así en una nueva situación[222]. Ahora no son ya los mártires asesinados bajo la represión de las «guerras sucias»; ahora es la muerte lenta del pueblo de los pobres por el hambre, el analfabetismo y la enfermedad -el cólera es una de sus manifestaciones.

En *Argentina*[223], la visita del papa Juan Pablo II, en mayo de 1982, algo después de la guerra de las Malvinas, fue sumamente ambigua, ya que, por una parte, parecía apoyar a los militares, y, por la otra, consagrar el triunfo inglés.

La derrota de las Malvinas derrumba la dictadura militar. En la XLVII Asamblea del Episcopado Argentino en San Miguel, del 7 al 12 de septiembre de 1983, sobre la apertura democrática, los obispos no imaginan todavía la situación nueva que significará para ellos un Gobierno democrático[224]. El 10 de noviembre de 1983, Raúl Alfonsín forma el nuevo Gobierno; había sido elegido el 30 de septiembre de ese año. La apertura democrática de este año 1983 llevará al episcopado, siempre conservador, y no sin connivencia con el régimen militar, a manifestar su posición ambigua ante el juicio de los militares, por la horrible represión de la llamada «guerra sucia» (entre 1976 y 1983).

No es de extrañar, entonces, que el 11 de mayo de 1985 el episcopado dé a conocer un documento en el que expresa:

> «Debemos alzar la bandera de la reconciliación, con humildad y fe, con magnanimidad y valentía»[225].

Por el contrario, el 10 de diciembre de 1986, la CONADEP (Comisión de Nacional sobre personas desaparecidas) informaba al presidente Raúl Alfonsín en el libro *Nunca más*, sobre la copilación de actos contra los dere-

---

[222] Véase Ana María Ezcurra, *Iglesia y transición democrática. Ofensiva del neoconservadurismo católico en América Latina*, Puntosur, Buenos Aires 1988.
[223] Véase el tomo IX de la *Historia General de la Iglesia en América Latina*, Sígueme, Salamanca, de próxima edición, en lo correspondiente a Argentina, Uruguay, Paraguay y Chile, en esta etapa reciente.
[224] Cf. *AICA*, n. 1404, 17 noviembre 1883.
[225] *L'Osservatore Romano*, 23 mayo 1985.

chos humanos llevados a cabo durante la dictadura militar. Las «Madres de la Plaza de Mayo» acusan de «traidores a la Patria» a aquellos que piensan dar la amnistía (el «punto final») a los crímenes contra los derechos humanos de 1976 a 1982. Es por ello por lo que en la visita de Juan Pablo II en el mismo 1986, Mons. Hesayne de Viedma expresó al Papa que «en estos últimos años, en Argentina, ser fiel al Evangelio fue una aventura audaz, que ha llevado a muchos de nuestros hermanos a dar la vida por su fe»[226].

El Papa conocía los sufrimientos del pueblo polaco bajo la ocupación nazi; muchos argentinos pretendían ignorarlo -incluyendo obispos-. De la misma manera, el 26 de diciembre, Mons. de Nevares, de Neuquén, predica una homilía sobre el «punto final», donde indica:

> «Desde el inicio Dios muestra cómo castigar al homicida (Caín) que asesina al otro. Al pie del Sinaí dirá: *No matarás*. San Pablo recuerda a los primeros cristianos en una de sus cartas: *Sabed que el que comete un homicido no entrará en el Reino de Dios.* Dios maldice a Caín por su crimen. Esta es la maldición final de Dios; esto sí es un *punto final*. Tomemos esto en consideración por lo que pasa en nuestro país»[227] .

En enero del siguiente año, Hebe Bonafini, presidenta de las «Madres de la Plaza de Mayo», no acepta ningún punto final ni amnistía: «Los militares han matado a nuestros hijos con la complicidad de partidos políticos: no debemos olvidarlo»[228]. De todas maneras, el 5 de junio de 1987 se aprueba la ley de la «obediencia debida» criterio que si se hubiese aplicado en el juicio de Nurenberg contra los nazis, éstos hubieran sido declarados inocentes.

Con el 49% de los sufragios es elegido Menem el 14 de abril de 1989. El 30 de julio renuncia Alfonsín. El triunfo del neopopulismo de Menem, con una política de privatizaciones de estilo neoliberal (con la concepción del Estado «mínimo») contraria a la tradición peronista, deja a la Iglesia en sus contradicciones anteriores, la cual no ha podido curar sus heridas y continúa profundamente dividida, desgastada y sin claridad pastoral. El 29 de diciembre de 1990 firma Menem el indulto a los militares de la dictadura.

Las comunidades eclesiales de base crecen, se reorganizan en ciertos sectores de los antiguos Sacerdotes para el Tercer Mundo, y las tensiones intraeclesiales continúan.

---

[226] *SIAL* 8 (1987), p. 17.
[227] *SIAL* 2 (1987), p. 12.
[228] *Ibíd*., p. 14

En *Brasil*, todo comienza de nuevo en 1984, con las grandes campañas por «¡Direitas, ya!». El 15 de enero de 1985, Tancredo Neves (ex gobernador de Minas Gerais, un moderado popular) es elegido indirectamente por el Colegio Electoral como presidente de Brasil, y José Sarney (latifundista de Maranhao), como vicepresidente. La inesperada muerte de Tancredo deja a Sarney en posición de presidente. Asumirá el poder el 15 de marzo. ¡Un civil después de 21 años de gobiernos militares! Sin embargo, todo estará determinado por el peso de la gigantesca deuda de más de 100.000 millones de dólares.

El terror no había terminado tampoco. Seguía la lucha por la tierra. El 24 de julio de 1985 era asesinado martirialmente el padre Exechiele Ramin, en Ripua, Mato Grosso, comprometido con los más pobres. También fue muerto el presidente de los campesinos de Cacoal, Adilio de Souza, emboscados por los «matones» de los latifundistas. Todo tenía relación también con la tribu de los Suruís, que criticaba a la FUNAI de corrupción. El padre era activo en la Comisión Pastoral de la Tierra (CPT) en Rondonia. En el mismo sentido, desde 1975, Mons. Moacyr Grecchi, obispo de Rio Branco, había lanzado la idea de celebrar una Asamblea General de la Comisión Pastoral de la Tierra. En 1985 tuvo lugar la VI Asamblea en Goiania, lugar donde se había celebrado la primera. Fueron 180 personas las participantes.

Mientras tanto, la violencia crece en el campo. Es así como el 10 de mayo de 1986 muere también asesinado por los latifundistas el sacerdote Josimo Moraes Tavares, de 37 años, de la Comisión Pastoral de la Tierra de la diócesis de Emperatriz (Maranhao). En 1985 hubo unos 261 crímenes en conflictos de tierra en Brasil. De la misma manera, el 26 de octubre del mismo año, es asesinado el padre Maurizio Maraglio, en San Mateus, diócesis de Coraotá, a 200 kilómetros de la capital de Maranhao. Como el padre Josimo Tavares, otro mártir de Maranhao y de la lucha por la tierra. Pocos días antes había escrito a unos amigos en Italia:

> «Es el camino crucificado del pueblo, bañado de la sangre de los mártires que he conocido y que han dejado en la Iglesia el ejemplo silencioso y sin embargo elocuente*: nadie tiene un amor mayor que aquel que da la vida por los suyos*»[229].

El 15 de septiembre de 1986 se celebran las elecciones generales de la nueva República, donde son elegidos gobernadores, diputados y senadores

[229] *SIAL* 23 (1986), p. 5.

nacionales. Hasta el 7 de febrero de 1987 deberá elaborarse una nueva Constitución (la anterior, de 1967, fue elaborada por los militares). Aquí comienza a crecer el Partido de los Trabajadores (PT).

ALGUNOS RESULTADOS DE PARTIDOS POLÍTICOS EN 1982

	PDS	PNDB	PDT	PT
Gobernadores de Estado	12	9	1	-
Diputados	228	207	24	7
Senadores	46	21	1	-
Consejo Electoral	352	282	31	7

Del 21 al 25 de octubre de 1985 tiene lugar en Itaicí el primer Encuentro Nacional de Sacerdotes, más de 400, en cuya declaración se refieren a «los hermanos en el sacerdocio que sufren por su opción por los pobres y por una pastoral liberadora»[230]. El 30 de abril de 1987 se elige en la CNBB en Itaicí, en lugar del secretario Ivo Lorscheiter, a Mons. Luciano Mendes de Almeyda; posteriormente será el presidente de la CNBB.

En las elecciones de marzo de 1986, el PMDB gana 303 diputados, mientras que el PT sólo 19. El 5 de octubre de 1988 se aprueba la VIII Constitución Nacional brasileña. Será una sorpresa el resultado de la segunda vuelta para elegir presidente. El 15 de marzo de 1990, aunque es elegido Fernando Collor de Mello (con el 49% de los votos), Lula llegará al 44%. Un gran triunfo del PT.

La Iglesia afrontará nuevos problemas. La ecología de toda la región amazónica -a la que nos refefiremos al final-, el problema indígena, el de la tierra, etc. Uno de ellos, y del que se ocupa el 31 de enero de 1989 el cardenal A. Lorscheider en una pastoral específica, es el del «Uso y la posesión del suelo urbano»[231], que tanto afecta a las masas de marginales y pobres.

Lo cierto es que Brasil no puede salir de una crisis económica crónica que la democracia no puede solucionar políticamente[232]. Cabe recordar que el 7 de marzo de 1990 muere el militante Carlos Prestes, fundador del PCB y de tantas luchas en favor de los pobres.

[230] *SIAL* 1 (1986), p. 5.
[231] *SIAL* 10 (1989), pp. 10-14.
[232] Véase Francisco Weffort, «Incertezas da Transiçâ o Democratica», en *Tempo e Presencia* 11, n. 246 (1989), pp. 35-38.

En *Chile*, el año 1983 fue un año de gran actividad contra la dictadura, que se concreta en una Alianza Democrática, la cual da a conocer el «Manifiesto Democrático» (entre los que lo firman, el 22 de agosto de ese año, se encuentra Patricio Aylwin).

El 16 de julio de 1984, en un documento de la Conferencia episcopal de Chile sobre «Evangelio, ética y política» -muy importante por su posición doctrinal y pastoral[233]-, se muestra la importancia teórica y práctica de la democracia.

Después de dieciséis años de dictadura de la derecha católica, ocho millones de chilenos van a las urnas para elegir nuevo Gobierno democrático. El democristiano Patricio Aylwin resulta elegido, con el 55% de los votos, el 30 de julio de 1987. La Iglesia recuperaba un campo propicio para su acción, la «Vicaría de la Solidaridad» quedaba atrás como ejemplo de una labor cumplida. Ahora era necesario reconstruir la sociedad civil destruida, en medio de la pobreza del pueblo y con un horizonte económico neoliberal estricto.

En *Bolivia*, el 26 de noviembre de 1983, el episcopado declaró en un comunicado:

> «El clamor del pueblo, especialmente del pueblo más pobre, angustiado de grandes e inmerecidos sufrimientos, ha llegado a nosotros, obispos y pastores. Todos los ciudadanos, pero especialmente las clases populares, han sido duramente golpeados por la crisis económica»[234].

Cuando el 14 de julio de 1985 se anticiparon las elecciones por renuncia de Siles Zuazo (que ya cumplía 73 años) el país continúa su prolongada crisis. Le sucederá, con sus 77 años, Víctor Paz Estenssoro, tal como hiciera en 1960. Como candidato del MNR, Paz había llegado al poder en 1952; en 1956 lo reemplaza Siles Zuazo. En 1964, segunda presidencia de Paz Estenssoro. La historia se repetía. En 1986 el fracaso de Paz Estenssoro era claro: el neoliberalismo no era la solución. Se estableció una persecución sistemática contra la COMIBOL (Corporación Minera Boliviana).

Cuando el 6 de agosto de 1989 llega al poder Jaime Paz Zamora, del MIR, la crisis se hace crónica y la Iglesia no tiene pastoral para afrontarla.

En *Uruguay* se había fundado el 1 de mayo de 1983 el Plenario Intersindical de Trabajadores (PIT), que reagrupaba centenares de organizaciones

[233] Véase en *SIAL* 22 (1984), pp. 7-22.
[234] *SIAL* 1 (1984), p. 7.

sindicales. El 27 de noviembre de ese año, 400.000 personas marchan por Montevideo contra la dictadura militar. Después de tantos años de represión, el 25 de noviembre de 1984 los uruguayos votan su nuevo presidente. Es elegido Julio María Sanguinetti, del Partido Colorado. El 1 de marzo se establece el gobierno democrático. Después de 12 años de dictadura (desde 1973). Pasarán años de crisis económica, hasta que el 26 de noviembre de 1989 el Partido Blanco obtenga el 39% de los votos y vuelva al poder; ahora es Luis Alberto Lacalle el nuevo presidente. El «Frente Amplio» llegó sólo al 22% (con mayoría en Montevideo: 34%). El salario tiene e1 35% del valor real en comparación con 1957. Mons. Gottardi, de Montevideo, recuerda estos hechos en comentada predicación.

En *Paraguay*, el 17 de marzo de 1987, dos mil personas desafían la dictadura y se manifiestan contra Estroessner. Se produce la alianza entre el Partido Colorado y las Fuerzas Armadas. En julio de 1987 todo comenzará a cambiar. Clyde Taylor, embajador de Estados Unidos, apoya a la oposición abiertamente. El episcopado también muestra su descontento. Es necesaria una «transición a la filipina» (ya que Marcos y Duvalier habían huido, se esperaba que lo mismo pudiera acontecer con Estroessner). Se cierra Radio Ñandutí y es expulsado de Paraguay el padre Javier Alarcón, franciscano español, director de Radio Charitas del Paraguay, por expresa voluntad de Alfredo Estroessner. El 20 de abril de 1986 los obispos dan a conocer un mensaje con vistas al «Diálogo Nacional»[235]. En la Semana Nacional del Clero, éste apoya a sus obispos en declaración del 18 de julio de 1986. El nuevo Gobierno de Andrés Rodríguez, aunque pertenecía al grupo del antiguo Gobierno, permite una cierta apertura hacia la democracia.

En *Perú*, la elección de Alán García, del APRA, el 14 de abril de 1985, produce la crisis en Izquierda Unida, con su candidato Alfonso Barrantes. En 1980 Alianza Revolucionaria de Izquierda ya había sido derrotada. En 1977 y 1978 se organizaron grandes protestas contra Morales Bermúdez, permitiendo a la izquierda irrumpir en la vida nacional. La presencia del movimiento de extrema izquierda «Sendero Luminoso» producirá desconcierto en toda la izquierda en general. Desde 1987 ya era evidente la crisis del Gobierno de Alán García, y del APRA.

[235] *SIAL* 18 (1986), p. 3.

Los obispos del Sur Andino publican una carta pastoral, «Testimonio de la Resurrección», el 10 de mayo de 1987. Es la cuestión de la «tierra», tratada de manera extensa. En el punto 44 se dice:

«Construir la Iglesia como Pueblo de Dios, según la perspectiva del Concilio Vaticano II, constituye, todavía hoy, un desafío para nosotros [...] Los pobres de nuestra región, de manera constante, han poco a poco tomado conciencia de su ser Iglesia, Pueblo de Dios. En su lucha por la vida confrontan las más diversas formas de violencia, pero se han revelado como artífices de la paz»[236].

Dada la confusión política, en 1989, Mario Vargas Llosa presenta su candidatura por el Frente Democrático (FREDEMO). Será derrotado a última hora, el 10 de abril de 1990, por un desconocido: Alberto Fujimori. Pero, sobre todo, es una gran derrota del APRA y de Izquierda Unida nuevamente.

El nombramiento sistemático de obispos en una cierta línea tradicional y la renuncia del cardenal Landázuri muestran un cambio importante en el episcopado peruano.

En *Ecuador*, en 1984, León Febres-Cordero derrota a Borja (aquél sólo alcanza en la primera ronda el 27%, contra el 28% de Borja). Éste, por su parte, será elegido más tarde presidente. Sin embargo, dado que la «democracia» formal no tiene un fruto en lo económico, y el modelo neoliberal también se aplica en el país, la crisis no tendrá interrupción.

El 31 de agosto de 1988 moría, «en olor de santidad», Mons. Leónidas Proaño, obispo de Riobamba -sede a la que había renunciado por edad-, pero también de todos los indios de Ecuador. En efecto, en este país, gracias a monseñor Proaño, el movimiento indígena avanzó enormemente en toma de conciencia. El 6 de julio de 1986 se había realizado, con representantes de 15 países latinoamericanos, en Quito, la II Consulta Ecuménica de Pastoral Indígena de América Latina, en cuya declaración sobre «Quinientos años de dominación y de evangelización» se habla de la «invasión europea». Fue así que en 1990 se produjo en todo Ecuador una verdadera rebelión indígena, un levantamiento nacional, donde pudieron mostrar el alto grado de organización para paralizar el país y lograr el apoyo de campesinos, obreros, universitarios, pequeña burguesía e Iglesia.

---

[236] *SIAL* 13 (1987), pp. 13-14.

En *Colombia*, el narcotráfico se convierte en el problema central del país. El 18 de septiembre de 1984 estalla un escándalo financiero en la archidiócesis de Bogotá. Un centenar de sacerdotes de la archidiócesis se dirigen al arzobispo, escribiendo:

«Hemos leído con sorpresa y preocupación en *El Espectador* del 18 de septiembre una información según la cual la Archidiócesis de Bogotá y el Clero están envueltos directamente en el *grupo financiero propietario de cuatro sociedades que tienen capital en cuatro restaurantes de comida rápida de la transnacional Burger King.* Tal situación ha producido escándalo entre los fieles»[237].

El clero se sorprende porque ellos no han tomado ninguna iniciativa a ese respecto. La lucha contra la droga ocupó buena parte de los trabajos del presidente Virgilio Barco. El 29 de septiembre de 1986, el episcopado da a conocer un mensaje, en la XLVI Asamblea Plenaria Extraordinaria, sobre la situación de violencia que vive el país[238]. La lucha del ejército contra el cartel de Cali y el de Medellín, dirigido por Pablo Escobar, llevará al país al borde de la guerra civil. En 1989 es asesinado Mons. Jesús Emilio Jaramillo, obispo de Arauca. Los asesinatos de Luis Carlos Galán, liberal, y de Bernardo Jaramillo, de la Unión Patriótica, el 22 de marzo de 1990, cuando pensaba unir a la izquierda, colman el vaso. El nuevo presidente, César Gaviria, un economista liberal, abre nuevos caminos para la pacificación.

Mientras tanto el Movimiento M-19 fue organizando el frente político y llegará a ser el factor central en la negociación que culminará en la nueva Constitución nacional promulgada en 1991.

Monseñor López Trujillo, al no ser reelegido como presidente del episcopado colombiano, es trasladado a Roma, donde sigue siendo activo. participante de la CAL.

9.La situación en América Central y el Caribe

Ésta es quizá la región más convulsionada de toda América Latina, donde la política norteamericana, en tiempos de Reagan, Ilevó al enfrentamiento sangriento de la oligarquía y el ejército contra el pueblo de los pobres. Por ello, el 29 de septiembre de 1984, los obispos centroamericanos, en el «Mensaje de la XXI Sesión Plenaria» del SEDAC (Secretariado Episcopal de América Central), con la presencia de 42 prelados, obser-

[237] *Solidaridad* (Bogotá) 61 (1985).
[238] *SIAL* 3 (1987), p. 19.

vando la situación de la región, en especial de El Salvador y de Nigaragua, y la planteada por la «Instrucción» sobre la teología de la liberación, expresan una «invitación al diálogo por la paz en todas las naciones de la región»[239]. Ante la violencia es necesaria la paz; se deben desmilitarizar los países, y realizar una reconstrucción de la vida pública y privada, de la familia. Se critica, sin embargo, a la «Iglesia popular», opinando que ésta se sitúa paralelamente ante la Iglesia oficial o institucional, si efectúa un compromiso con los pobres que instrumentaliza el sentido religioso del pueblo para fines políticos o ideológicos determinados[240].

Del 24 al 27 de noviembre de 1986, en Guatemala, en la XXII Asamblea Plenaria del SEDAC, los obispos lanzan nuevamente un mensaje «A los pueblos de América Central y Panamá»[241]. Se refieren a la carrera armamentista, la amenaza de la guerra, la corrupción pública y privada, y «la manipulación de la fe y la religiosidad popular [...] por una llamada *Iglesia popular* y, al mismo tiempo, por aquellos que luchan contra ésta pretendiendo poner al Evangelio al servicio de sus propios intereses»[242]. Los obispos expresan cuál es su función en ese momento:

> «La Iglesia deberá siempre estar presente en la lucha de los pueblos por su liberación auténtica e integral y ofrecerse como mediadora a fin de que se encuentren caminos civilizados de concordia entre las facciones y los pueblos en conflicto»[243].

En 1989, los obispos publican nuevamente un documento sobre «Construyamos la paz en Cristo», relativo a la guerra en Centroamérica. Recuerdan que en esos años de guerra ya hay más de 200.000 muertos, 250.000 huérfanos, 100.000 viudas, 2.000.000 refugiados y exiliados.

En la II reunión de Esquipulas, del 5 al 7 de agosto de 1989, los presidentes centroamericanos (Óscar Arias, Alfredo Cristiani, Vinicio Cerezo, José Azcona, Daniel Ortega) intentan negociar la paz. Tarea ímproba, pero que dará frutos.

En *Nicaragua*, en 1985, el comandante Bayardo Arce expuso un texto doctrinario en el Congreso del Pensamiento Antiimperialista. En un momento explica que el sandinismo es:

---

[239] De dicho mensaje, n. 41, *SIAL* 6, (1985), p. 17.
[240] *Ibíd*., n. 26.
[241] *SIAL* 4 (1987), pp. 5-8.
[242] *Ibíd*., p. 5.
[243] *Ibíd*., p. 7.

«Una convergencia, en la lucha por la soberanía, la independencia nacional y la autodeterminación, de tres grandes corrientes de pensamiento en la historia de la humanidad: *el nacionalismo*, en particular el nacionalismo popular representado por la lucha tradicional del pueblo nicaragüense [...]; *el cristianismo*, representado en la religiosidad y en la cultura popular del pueblo de Nicaragua [...]; *el marxismo* y la experiencia revolucionaria de otros pueblos, recogidos por el Frente Sandinista en el transcurso de la lucha contra la dictadura»[244].

El 1 de abril de 1985, el padre Bartolomeo Sorge, director *de La Civiltâ Cattolica* en Roma, indica que la Compañía de Jesús se ha equivocado al expulsar de sus filas al padre Fernando Cardenal. Y con respecto a lo que ha visto, declara:

«Creí encontrar procesos revolucionarios irremediablemente orientados hacia el comunismo, y en cambio encontré una búsqueda sincera y abierta de un camino propio, original, latinoamericano, con la negativa explícita -no obstante algunos equívocos todavía no clarificados- de modelos sociales impuestos o importados de fuera»[245].

Y concluye:

«La Chiesa mondiale, se cerca di ascoltare e capire le realità locali prima di giudicare e agire, ha un ruolo da giocare en quella zona. *Si capisce perchè fioriscano soprattutto in America Latina i martiri nuovi del nostro tempo*. E anche le cosiddette *Chiese popolari*, que godono fama di essere ribelli a Roma; sono, parse a padre Sroge, *desiderose di realizzare una comunione piú autentica e vogliono essere fedeli al magistero*. La scelta preferenziale per i poveri *è visuta, prima che teorizzata; cid pone la Chiesa costantemente in stato di martirio*»[246].

En efecto, después de la visita del Papa en 1983, se efectuaron elecciones democráticas. Estas elecciones fueron precedidas por una ley de los partidos políticos del 4 de noviembre de 1984[247]. El FSLN logra el 66,97% de los votos en estas elecciones, donde es elegido presidente Daniel Ortega. El 21 de febrero de 1986 se comienzan los trabajos del proyecto de la nueva Constitución. El 19 de noviembre del mismo año terminan los trabajos, y el nuevo texto fundamental entra en vigor el 10 de enero de 1987.

---

[244] *El Nuevo Diario*, 21 febrero 1985.
[245] *Il Corriere della Sera* (Roma), 1 abri11985, artículo fírmado por Bruno Bartoloni. «Dopo aber espulso il ministro sandinista Cardenal... ».
[246] *La Stampa*, 3 abril 1985, artículo de Marco Tosatti. «Padre Sorge in Centro America duende le *esperienze locali*».
[247] *SIAL* 4 (1984), pp. 1ss.

Mientras tanto, el 9 de junio de 1986, los obispos dan a conocer un documento doctrinal sobre «Contribución pastoral a la Constitución», documento que entra en el debate del momento. En efecto, la Constitución declara en el artículo 2:

«La soberanidad nacional reside en el pueblo, fuente de todo poder y constructor de su propio destino. El pueblo ejercita la democracia decidiendo y participando libremente en la construcción del sistema económico, político y social, que sea más conveniente a sus intereses. El poder y ejercicio del pueblo directamente y a través de sus representantes libremente elegidos por el sufragio universal, igual, directo, libre y secreto».

El título IV, sobre «Derechos, deberes y garantías del pueblo nicaragüense», tiene capítulos sobre derechos individuales, políticos, sociales, y un capítulo V sobre «Derechos del trabajo», en cuyo art. 80 declara:

«El trabajo es un derecho y una responsabilidad social. El trabajo de los nicaragüenses es el medio fundamental para satisfacer las necesidades de la sociedad, de la persona y fuente de la riqueza y prosperidad de la nación».

Con respecto a los Misquitos de la Costa Atlántica, se decide en los artículos 89 y 90:

«La Comunidad de la Costa Atlántica tiene el derecho de conservar y desarrollar su identidad cultural en la unidad nacional; dotarse de su propia forma de organización social y administrativa y de sus problemas locales conforme a su tradición [...] La Comunidad de la Costa Atlántica tiene derecho a la libre expresión y conservación de su lengua, arte y cultura».

En su art. 5 se expresa:

«El Estado garantiza la existencia del Pluralismo Político, la Economía Mixta y el No Alineamiento. [...] La Economía Mixta asegura la existencia de diversas formas de propiedad, sea pública o privada, así como asegura la propiedad asociativa, cooperativa y comunitaria. Todas estas formas de propiedad deben estar en función de los intereses generales de la Nación».

El art. 8 decreta:

«El pueblo de Nicaragua, parte integrante de la Nación Centroamericana, es de naturaleza multiétnica».

En el art. 9:

«Nicaragua aspira a la unidad de los pueblos de América Latina y el Caribe, mancomunados en los ideales unitarios de Bolívar y Sandino».

En julio de 1985 se veía como próxima la posibilidad de una intervención americana: con «contras» terroristas en la frontera norte y sur;

con maniobras americanas desde octubre de 1981 («Halcón-Vista», con 757 infantes de marina, o *marines*), con bloqueo naval (julio-septiembre de 1983, con 16.484 *marines*), «Pino Grande I» (febrero de 1983, con 11.000 *marines*), «Pino Grande II» (desde agosto de 1983 hasta marzo de 1984, con 6.000 *marines*), etcétera. Además, el 1 de mayo de 1985, EE.UU declara un bloqueo económico total contra Nicaragua, e igualmente presionó al BID para que no prestara 58 millones de dólares[248]. Es en ese contexto donde, el 7 de julio de 1985, comienza el ayuno del padre Miguel D'Escoto Brockman, como canciller de Nicaragua y sacerdote católico, como cruzada de «insurrección evangélica». Un ayuno «por la paz, la defensa de la vida, como una acción profética para que se ponga fin al terrorismo en Nicaragua y para que nuestro pueblo pueda usar todo su esfuerzo en vivir en paz y dedicarse al desarrollo nacional»[249].

El 4 de julio de 1986, Mons. Pablo Vega es expulsado de Nicaragua por verter en EE.UU juicios en favor de que era oportuno que Estados Unidos gastara 100 millones de dólares para armar a los «contras».

El padre Franciscano Uriel de Molina es removido de su parroquia, Santa María de los Ángeles, en el barrio Riguero, después de 24 años de simple, pobre y profético servicio a la comunidad, el 20 de diciembre de 1989. Los poderosos querían herirlo en su más profunda subjetividad. Uriel siguió su camino evangélico.

El 25 de febrero de 1990 todo el mundo supo la noticia del fracaso electoral del sandinismo, y fue elegida como nueva presidenta de Nicaragua Violeta Chamorro[250]. El FSLN daba una lección de democracia y mostraba que había sido una revolución socialista respetuosa de la libertad en el mundo contemporáneo. La crisis del socialismo real no le afectará ni ideológica ni políticamente. Es un capítulo más de su historia.

La guerra contra los «contras» -mercenarios enviados por el Departamento de Estado norteamericano- empobreció a Nicaragua, dividió a la Iglesia y creó un clima de confrontación nacional y de miseria. La derrota del sandinismo en las elecciones presidenciales de 1990 encuentra a la Iglesia en los dos frentes -seguirá dividida durante mucho tiempo-. Muchos cristianos, religiosos y sacerdotes, de parte del FSLN; el arzobispo de Managua, que no se aleja claramente de la posición del vicepresidente

[248] Informe *OCDA,* 131/132 (1985).
[249] *SIAL* 14 (1985), p. 3.
[250] La UNO gana con 777.000 votos, el 54,7%; el FSLN sólo obtiene 579.000, el 40,8%, Pedro Joaquín Chamorro había muerto el 10 de enero de 1978, asesinado por la Guardia Nacional somocista. Violeta Barrios de Chamorro ocupa el lugar de su marido.

Godoy y los «contras», y buena parte del pueblo cristiano, apoyan la gestión de Violeta Chamorro.

El 16 de noviembre de 1990, 148 sacerdotes comunican en el documento «Dando razón de nuestra esperanza»:

«Esta es la hora de los cristianos en América Latina. Muchos socialistas y revolucionarios que fundaban su esperanza en la seguridad doctrinal o científica están desconcertados. Otros, que basaban su opción por el pobre en la seguridad de un triunfo inminente, están descorazonados. Otros todavía, los oportunistas, se inscriben ya al neoliberalismo *triunfante*. Pero los cristianos sabemos que Jesús fue fiel al Dios de los pobres aunque se cerraran todos los horizontes y el Imperio lo crucificase [...] Dios y el Evangelio no han carnbiado. Permanezcamos fieles. El Reino de Dios está cerca, convirtámonos y creamos en el Evangelio (Mc 1,15)»[251].

En *El Salvador*, tierra ensangrentada por una larga lucha entablada por el ejército apoyado por Estados Unidos, desde el 24 de marzo de 1980 se siente la sombra del mártir arzobispo monseñor áscar Arnulfo Romero. En su funeral, como presagio idolátrico, mueren más de treinta personas. En octubre de ese año nace el Frente Farabundo Martí para la Liberación Nacional (FMLN). El 10 de enero de 1981, efectúa una primera «ofensiva General». El 28 de agosto se crea el Frente Democrático Revolucionario (FDR). Mientras tanto, la Democracia Cristiana ganaba las elecciones de125 de marzo de 1984; hace lo propio e125 de marzo de 1986. El país es conmovido por el terremoto del 10 de octubre del mismo año.

En 1987 el FMLN decía contar con 12.000 combatientes, en guerra declarada igualmente contra el ejército. El 19 de marzo de 1989 es elegido Alfredo Cristiani, de la derechista ARENA. Mons. Arturo Rivera y Damas, digno sucesor de Mons. Romero será siempre una instancia de mediación necesaria. El 12 de septiembre se lanza una ofensiva general del FMLN; la aviación del ejército arroja bombas de napalm en barrios pobres.

Es histórico recordar que el 14 de octubre de 1986, el padre Ignacio Ellacuría había hablado en Roma sobre los «Factores endógenos del conflicto» en El Salvador:

«Según la CEPAL, al fin de los 70s, el 65% de la población centroamericana vive en estado de pobreza, y e142% en estado de extrema pobreza: en términos absolutos 13 millones de pobres, y 8 en estado de extrema pobreza»[252].

[251] *SIAL* 5 (1991), pp. 28-32.
[252] *SIAL* 4 (1987), p. 1.

Es así que el 16 de diciembre de 1989, otra vez -desde el tiempo del martirio de Mons. Romero- El Salvador conmoverá a todo el mundo al conocerse el asesinato de seis jesuitas, entre ellos un prominente filósofo y teólogo de la liberación, Ignacio Ellacuría, con cuya sangre El Salvador sigue colmando la larga paciencia de un pueblo oprimido. Se había martirizado además del nombrado, a los padres Ignacio Martín Baró, Joaquín López y López, Segundo Montes, Armando López y Juan Ramón Moreno. Se pudo determinar que los militares fueron los directos responsables. Sólo se salvaron de la comunidad Jon Sobrino, que estaba dictando un curso en Tailandia, y Rodolfo Cardenal, que en ese momento estaba fuera de casa.

El Frente Farabundo Martí de Liberación (FMLN) sigue siendo el único dique contra la represión desatada por el ejército. La misma Iglesia ve con mayor claridad, al menos en la figura de su arzobispo en San Salvador, Mons. Rivera y Damas, la necesidad de una reforma en el ejército. Mientras tanto, la figura de Mons. Romero está en la base de la solidaridad con los pobres. Por ejemplo, del 5 al 8 de septiembre de 1985 se organizó en Madrid el VI Encuentro Internacional Monseñor Romero, de solidaridad entre América Latina, Europa y Estados Unidos.

En *Guatemala* se celebran en 1965 elecciones generales. El hecho de que asuma el Gobierno Vinicio Cerezo, un democristiano, no significa que porque controle el poder político un presidente civil terminaran las torturas y el no respeto de los derechos humanos. El arzobispo Próspero Penados del Barrio, de Guatemala, explica que el Gobierno tiene algo así como el 25% del poder, pero el ejército tiene el resto:

«Después de 15 años de gobierno autoritario se mantienen todavía en el poder. Defienden sus propios intereses de casta, de institución. En el país hay zonas o *áreas reservadas*, completamente militarizadas, donde no existe ninguna autoridad fuera de la del ejército»[253].

En 1991, Mons. Julio Cabrera, obispo de El Quiché, habla de la realidad del país e informa que entre 1979 y 1989 los militares han pasado de 44.000 a 176.000. El obispo se pregunta quién paga esto: «En parte los Estados Unidos, en parte el pueblo guatemalteco»[254]. El periodista pregunta a Mons. Cabrera: «¿Cómo es vista en Guatemala la teología de la liberación?», a lo que monseñor responde:

[253] *SIAL* 23 (1986), p. 12.
[254] *SIAL* 8 (1991), p. 9.

«Es necesario vivir y tocar con la mano la pobreza, la rnarginalidad y la injusticia para hablar de la liberación [...] Quien vive entre los pobres debe adoptar un cierto tipo de espiritualidad que se encuentra en la teología de la liberación, de la que se habla en la encíclica *Evangelii nuntiandi*, en Medellín y en Puebla. Quien habla de espiritualidad, habla de Dios que vive en la historia, de una Iglesia preocupada por el hombre, sobre todo por los marginados, los campesinos, los indigentes, la mujer, los niños».

En Guatemala, la clase militar se autorreproduce como clase, política, social y económicamente. Tiene sus áreas de exclusivo acceso; tributos que exige a cambio de la protección que otorga; barrios residenciales; bancos e inversiones industriales y agrícolas. El ejército es una «institución» autónoma con respecto al Estado y el pueblo guatemalteco.

El 26 de enero de 1990, los obispos dan a conocer en Quetzaltenango un documento sobre la crisis econ6mica, en el que puede observarse el sufrimiento del pueblo[255].

La represión en Guatemala produce millares de refugiados, que huyen del país. Ya el 23 de mayo de 1984, los obispos mexicanos de la región limítrofe del Pacífico Sur (Mons. B. Carrasco, Samuel Ruiz, Hermenegildo Ramírez, Jesús Alba y Arturo Lona) inquieren y explican acerca de la situación 100.000 guatemaltecos refugiados en el sur de México[256].

Por su parte, en *Honduras* aumenta la crisis, por la presencia de «contras» y de soldados norteamericanos en Honduras. El 13 de septiembre de 1985 estuvo a punto de producirse una guerra entre Nicaragua y Honduras. El ejército hondureño tenía 21.000 hombres, y 15.000 los «contras». Hubo de 1.500 a 10.000 soldados norteamericanos en la región fronteriza con Nicaragua.

El 12 de marzo de 1985 es puesta en prisión por los militares, y expulsada del país, la hermana Marina Eseverry , que trabajaba en la parroquia de Tocoa (Colón). Los obispos de Honduras protestaron públicamente por el hecho.

En 1985, en *Panamá*, Eric Arturo del Valle sustituye a Nicolás Ardito Harletta. El general Noriega apoya el «Tratado Torrijos-Carter». Por su parte, Mons. Marcos McGrath, arzobispo de Panamá, alienta la desobediencia civil, y convoca a miles de cristianos en la Iglesia de Don Hosco en

[255] *SIAL* 5 (19906), pp. 18-19.
[256] *SIAL* 1 (1985), pp. 8-11.

actos de clara oposición a Noriega. McGrath intenta organizar un grupo de defensa de los derechos.

El 20 de diciembre de 1989 se produce la invasión -semejante, por su estatuto jurídico a la de Irak en Kuwait-. Mueren más de 5.000 panameños en los enfrentamientos armados, según *Diálogo Social*[257], y la situación se complica. El 3 de enero de 1990 Noriega se entrega en la nunciatura de Panamá. Las fuerzas ocupantes imponen a Guillermo Endara como presidente. El general Maxwell Thurman, responsable del Comando Sur, con sede en Panamá, es el responsable de la ocupación. El 25 de mayo la Conferencia episcopal panameña publica un documento titulado: «Construyamos juntos el futuro de Panamá». Los obispos expresan que «la dictadura, la crisis prolongada y la invasión norteamericana han desagregado la estructura de la nación»[258]. Dicha invasión es considerada como «una verdadera tragedia en los anales de nuestra historia». Además se «han agudizado los problemas de la desocupación, el hambre y el déficit habitual». Los obispos defienden «los derechos de Panamá de reparación por los daños causados por la invasión y el deber moral de los Estados Unidos de dar ayuda necesaria para reconstruir el país». Sin embargo, antes de la invasión se había presionado para que se produjera, sin evaluar el costo que significaría.

En el *Caribe* la historia parecería entrar en movimiento acelerado. En especial en *Haití*, cuando el 26 de julio de 1985 la Conferencia episcopal protesta por la expulsión de tres sacerdotes belgas por el Gobierno (los padres Hugo Trieste, Jean Hostens e Ivan Polleufet).

Todo comienza de nuevo cuando el 7 de febrero de 1986 huye de la isla el dictador Jean-Claude Duvalier. Los «tonton macoutes» son perseguidos por las masas populares. Del 8 al 15 de abril de 1986, movimientos de jóvenes realizan un Concilio alentados por el obispo de Jérémie. Se recuerda el mensaje de Juan Pablo II del 9 de marzo de 1983, cuando al pasar por la isla había dicho: «Es necesario que las cosas cambien».

Del 2 al 6 de diciembre de 1986 se reúne el Simposio Nacional sobre «Transición a la Democracia en Haití». El I Simposio se había celebrado en 1952. El episcopado dio a conocer un documento, el 11 de abril de 1986, sobre «Prioridad y cambio»[259]. El 27 de junio del mismo año

[257] La Comisión dirigida por el ministro de Justicia de EE.UU, Clark, calcula 7.000 muertos panameños y 18.000 personas sin casa (*SIAL* 8, [1991], p. 1).
[258] *SIAL* 8 (1991), p. 3.
[259] *SIAL* 11 (1986).

expiden otro: «Carta fundamental sobre el paso a una sociedad democrática, según la doctrina y la experiencia de la Iglesia», y el 7 de octubre de 1987 un tercer documento, sobre «Democracia en Haití. Principios y aplicaciones»[260]. Este último es importantísimo y característico de la etapa actual de la Iglesia en América Latina. ¡Es el texto más claro sobre la «democracia» que haya emanado de un episcopado en el siglo XX! En los puntos 28 y 29 declaran los obispos:

> «La democracia deseada por el pueblo haitiano no se reduce al sistema político heredado, que tenga apariencia de democracia siendo una dictadura. La democracia querida por Haití corresponde a un cambio del modelo social. De una sociedad que ha siempre privilegiado a una minoría, viviendo en la dependencia del extranjero y marginando al pueblo, se quiere pasar a una sociedad basada sobre la participación, la libertad y la responsabilidad. Quien dice democracia dice en efecto participación de un pueblo en los actos públicos, libertad del pueblo en forjar su destino y plena responsabilidad en la puesta en obra de un Estado al servicio de este proyecto»[261].

El 29 de abril de 1987, el episcopado condena «la Iglesia popular». Mientras tanto, Jean Bertrand Aristide, sacerdote salesiano, era objeto de un atentado: se planeó una emboscada para asesinarlo el 25 de agosto de 1987. Aristide, sin embargo, salió ileso. El 11 de septiembre de 1988, por segunda vez, pero ahora en su parroquia, en plena celebración, se produjo un nuevo atentado. Ahora mueren muchos de sus feligreses, y queman su iglesita de San Juan Bosco: 12 muertos, 80 heridos. Sin comprender su acción profética, su propia Congregación salesiana lo expulsa de sus filas. Aristide pide la reconsideración del caso.

El 10 de marzo de 1990 dimite el general Prosper Avril. El 12 de marzo es nuevo presidente Ertha Pascal Truillot.

Quién hubiera dicho que el 16 de diciembre de 1990, después de muchos avatares, y derrotando a Marc Bazin, el candidato de EE.UU, era elegido presidente de Haití el padre Jean Bertrand Aristide, el popular «Titid». La «Operación *Lavalás*», del Frente Nacional por el Cambio y la Democracia (FNCD) había arrastrado al pueblo de los pobres. Todavía se intentó un golpe de Estado, pero su inspirador, Lafontant, fue destituido y puesto bajo arresto; en julio de 1991 fue sentenciado a cadena perpetua. Un 67% de los votos apoyaron a Aristide.

---

[260] *SIAL* 3 (1987), pp. 2-7.
[261] *Ibíd*., p. 4.

En nombre de la Conferencia Nacional Haitiana (CNH) su presidente, Mons. Laroche, comparó a Aristide con Moisés:

«Cuando Moisés recibió de Dios la misión de guiar al pueblo hacia la tierra prometida, él preguntó: ¿Quién soy yo?; Yahveh le respondió: Yo estaré contigo. Hoy, Excelencia, una misión semejante le ha sido confiada. Ciertamente no será fácil, como no lo fue a Moisés: el largo peregrinaje por el desierto. Que el Altísimo, el Dios omnipotente, se digne poner en su corazón, querido padre Aristide, los mismos sentimientos que animaron a Su servidor Moisés»[262].

Enviaron a Aristide una carta 43 sacerdotes haitianos en la que expresan que su elección cierra dos siglos de humillaciones, de «1791 a 1991; ahora comienza la segunda batalla por la liberación del pueblo haitiano». Le llaman: «sacerdote, profeta, presidente». Comparable a Toussaint-l'Ouverture, como en 1804 piden una democracia auténtica. Ahora Aristide grita: «Democracia o Muerte». Por su parte, Mons. Ligondé, arzobispo de Puerto Príncipe, huye del país.

En *Santo Domingo*, la parte oriental de la misma isla, sigue estando Balaguer, cuyo primer gobierno fue desde 1966 hasta 1978 (año este en que fue elegido Guzmán), y que luego fue reelegido en 1976. La crisis económica de la isla es espantosa, cuando Estados Unidos reduce las cuotas del azúcar para permitir la instalación de «zonas francas» para las multinacionales. La droga es desgraciadamente posibilidad de empleo para una juventud desocupada. De todas maneras el FMI exige al Gobierno el pago de la deuda, lo que significará que el desarrollo obtenido por Santo Domingo sea del -5% en 1990. Los hospitales públicos se hallan en un estado de ruina e imposibilidad de prestar servicios; hay electricidad cuatro horas por día, solamente; huelgas (hasta de la Asociacion Dominicana de Profesores). El Partido de Liberación dominicana (LD) de Juan Bosh fue declarado fraudulentamente perdedor de las últimas elecciones. El arzobispo Mons. López Rodríguez, que en el pasado servía de mediador entre los movimientos de protesta y el Gobierno, hoy calla. La IV Conferencia del Episcopado Latinoamericano de 1992 tendrá en Santo Domingo un contexto real latinoamericano: la extrema miseria de un pueblo empobrecido con salarios mínimos de hambre.

En octubre de 1975 se declaró la independencia en *Surinam*. Y así, el «régimen de los sargentos», bajo el liderazgo de la figura carismática del

[262] *SIAL* 5 (1991), p. 25.

coronel Desi Bouterse, hombre fuerte del país, comienza su camino. En *Guayana*, por su parte, Hoyte declara el «Socialismo guayanés», democrático y antidogmático. Sobre estos países continentales-caribeños todavía será necesario escribir la historia.

Del 17 al 20 de diciembre de 1980 se celebró en *Cuba*, en La Habana, el II Congreso del Partido Comunista Cubano. En ese entonces, la lucha ideológica dogmática del marxismo-leninismo creía todavía en la «lenta superación de la creencia religiosa, mediante la propaganda científica materialista». De todas maneras, se alentaba la «alianza entre marxistas y cristianos revolucionarios». Esos tiempos han pasado.

En 1986, el Documento Preparatorio del Encuentro Eclesial Cubano (ENEC) iniciaba un movimiento de masas sin precedentes. El 25 de mayo de ese año, en una «Instrucción pastoral», los obispos cubanos se refieren al Encuentro Eclesial Cubano: «Cuba ha cambiado; la Iglesia debe cambiar»[263]. El ENEC creó una nueva situación -que durará por desgracia poco tiempo, hasta 1989 aproximadamente-. Se trata de reafirmar «la renovación de la Iglesia lograda en el ENEC» (n. 4):

> «Vivimos una época sujeta a revisión y cambio (GS 5-7). No es el fin del mundo, aunque sí el fin de un mundo. El pensamiento humano, sus estructuras sociales, el estilo de vida [...] cambian. Cuba ha cambiado mucho en veinticinco años. La Iglesia es una realidad en medio de la realidad que cambia. es un signo que debe ser elocuente para ser signo; es un misterio continuamente empeñado con lo que es auténticamente válido»[264].

La Iglesia veía el futuro dentro de la revolución con optimismo:

> «El mundo ha salido bello y bueno de las manos del Creador (Gn 1); es el lugar en el que Cristo se ha encarnado y donde pasó *haciendo el bien* (Hch 10,38)»[265].

Se veía como una Iglesia profundamente evangelizadora (nn. 89ss), y por ello *Evangelii nuntiandi* era la referencia continua de la «Instrucción». Era una «Iglesia orante» (nn. 89ss); «Iglesia encarnada» (nn. 107ss). Toda la «Instrucción» se inspiraba en un pequeño texto sobre la «teología de la

[263] *SIAL* 21 (1986), pp. 1-12.
[264] N. 12 (*SIAL* 21 [1986], p. 2).
[265] *Ibíd*., n. 149.

reconciliación»[266] (del padre René David, profesor en el seminario de San Carlos, de La Habana).

El 13 de julio de 1989, fecha del fusilamiento del general Arnaldo Ochoa, Cuba vive momentos críticos.

Vendrá después el noviembre de 1989, el derrumbe de la Europa del Este tan importante para Cuba, la esperanza de muchos de una vuelta al capitalismo, y todo el esfuerzo del ENEC comenzó a desmoronarse; las relaciones del episcopado con el Gobierno igualmente se fueron complicando.

10.La historia de las dos últimas décadas eclesiales

En el momento desarrollista, hasta aproximadamente 1965, la Iglesia tuvo respuestas ya practicadas en Europa por la Democracia Cristiana y el sindicalismo confesional. Pero ante las dictaduras de «seguridad nacional» (década de los setenta) se evidenciará, lo mismo que ante los procesos socialistas, una profunda división en el seno de la misma Iglesia. Posiciones de clase, que responden a la oligarquía, burguesía o grupos dominantes, o a la clase campesina, obrera, marginales, indígenas, pequeña burguesía crítica, producirán tensión dentro de la Iglesia. Grupos conservadores lograrán una cierta hegemonía dentro de la institución eclesial en el nivel latinoamericano desde 1972. Grupos que se comprometen con el cambio y los oprimidos, producirán experiencias importantes como las comunidades eclesiales de base, revitalizarán la religiosidad popular, abrirán las puertas para actividades ecuménicas con los protestantes, y desarrollarán, en el campo de la teoría, la teología de la liberación. La conflictividad aumentó en la década de los ochenta, a medida que por los procesos populares de cambio social se enfrentan a democracias muy débiles y en continua crisis económica -debido, en buena parte, a la deuda externa.

En América Central, como en Nicaragua, El Salvador o Guatemala, donde los cristianos desempeñan un papel esencial en los movimientos de cambio social, la Iglesia tiene una función siempre significativa. Lo mismo acontecerá en el Caribe y en América del Sur. Por ello, a finales del siglo XX, la Iglesia es hoy una institución sensible al acontecer latinoamericano, y a la que hay que tener en cuenta en el futuro. El comandante Bayardo Arce, de Nicaragua, indicaba en 1985 que el sandinismo es la

[266] Cf. *SIAL* 21 (1986), pp. 13-16. Esta teología no debe identificarse con la «reconciliación» en el sentido vulgar o tradicionalista, sino como «reconciliación» con la Revolución cubana.

convergencia entre «nacionalismo», «cristianismo» y «marxismo», que manifestaba una realidad nueva e irreversible.

Cuando el 9 de noviembre de 1989 cae el muro de Berlín, también termina un momento de la historia mundial, europea -y en algo latinoamericana-. Su sentido, sin embargo, se irá clarificando en transcurso de los próximos años -y las interpretaciones triunfalistas del «fin de la historia» y del «triunfo del capitalismo» verán su falsedad[267]-. La horrenda guerra del Golfo, a comienzos del 91, mostrando el significado de un «nuevo orden internacional» bajo la hegemonía norteamericana, manifiesta la dificultad en la que América Latina transitará en la década de los noventa. La declaración de George Bush el 29 de enero de 1991 ante el Congreso de su país, muestra el sentido del nuevo Imperio americano. La contradicción Este-Oeste se torna ahora guerra Norte-Sur: el peligro para los ricos son los pobres.

Ante la crisis de las alternativas, por el proceso de la «perestroika» en la URSS desde 1985, la crisis del socialismo en los países de Europa oriental desde 1989, la derrota en las elecciones del sandinismo en 1990, las dificultad económica cubana y, por otra parte, el endurecimiento de la política norteamericana con respecto a América Latina (desde la invasión de Granada y Panamá), ante esos hechos históricos el pueblo cristiano latinoamericano debe recobrar, ahora más que nunca, su propia memoria, para poder descubrir los caminos propios a finales de este siglo XX, hacia una solución de su miseria centenaria en el tercer milenio que se aproxima. ¿Podrá la Iglesia latinoamericana colaborar en esta tarea en la década de los noventa como lo hiciera en las anteriores? ¿No habrá quedado inmovilizada, desde dentro, por un proceso de «restauración» conservadora impuesto por el Vaticano que le impedirá continuar el proyecto bosquejado en la Conferencia de Medellín (1968)?

Deseamos recordar, por último un tema que se agiganta: el de la ecología. En efecto, en 1987, en Santo Domingo, y como consecuencia de la producción destructora de las multinacionales, los obispos publican una carta pastoral «Sobre la relación hombre-naturaleza», documento ecologista importante:

> «Los problemas ecológicos (en Santo Domingo), en vez de resolverse, se ven agravados [...] Otro factor determinante es la situación de pobreza de muchos dominicanos, situación que los inclina a destruir la naturaleza»[268].

---

[267] Véase el excelente documento de Clodovis Boff, «La crisis del socialismo y la Iglesia de la liberación» (en *SIAL* 3 [1991], pp. 26-31).
[268] *SIAL* 14 (1987), pp. 2-7.

Se muestra cómo se contamina la naturaleza en la isla. Los obispos hablan del plan de Dios sobre la creación, de donde deducen los principios ecológicos, lo que pudiera llamarse una moral ecológica, una espiritualidad ecológica. Por último, urgen a la acción. De la misma manera, el 5 de agosto de 1989, una declaración sobre «Un trabajo que libera, ecología, ecumenismo y espiritualidad», firmado en Goiana (Brasil) por la VII Asamblea de la comisión Pastoral de la tierra, se manifiesta sobre el peligro de la destrucción ecológica[269]. La Amazonia brasileña es el 31% del total de las selvas tropicales de la Tierra; existen allí 80.000 especies vegetales, 30.000 especies animales: el mayor patrimonio biológico del mundo. Por ello, el 23 de mayo de 1990, los obispos de la Amazonia, en Asís (la patria de San Francisco, en Italia), hacen un llamamiento contra el genocidio de los indios (CIMI) y contra la destrucción ecológica, simultáneamente[270].

De todas maneras, es conveniente no olvidar que el sujeto de esta historia es el pueblo, el «pueblo latinoamericano», como pueblo de Dios, como pueblo de los pobres. El 18 de octubre de 1986, la Confederación Interamericana de Educación Católica (CIEC), en su XV Congreso, hizo público un documento sobre «Educar con el pueblo a partir de la cultura»:

> «Sin pretender elaborar el concepto de pueblo, podemos afirmar que no existe pueblo si se excluye, implícita o explícitamente, a la inmensa mayoría americana formada por los campesinos, los obreros, los marginales, los artesanos, los indígenas, los desocupados, los grupos socio-profesionales, alfabetizados o no, jóvenes y adultos, hombres y mujeres, los pobres que pretenden construir una comunidad fundada en la justicia, la verdad, la libertad y la fraternidad. Afirmamos que el pueblo, así concebido, es capaz de ser sujeto activo de su propia educación»[271].

¡Ese es el *Pueblo*!, y esta historia querría ayudar a ser *su* Memoria, desde el lejano 1492 hasta el 1992 de la IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano: los quinientos años de una historia que sigue su rumbo.

---

[269] *SIAL* 18 (1989), pp. 13-15.
[270] Otro tema que debiera tenerse en cuenta es el del SIDA (síndrome de inmunodeficiencia adquirida). El cardenal Pablo Evaristo Arns, de Sâo Paulo, indica que «el SIDA constituye un nuevo y terrible desafío a la Iglesia». Hasta 1991 se han dado 1.250 casos conocidos en Brasil.
[271] *SIAL* 1 (1987), p. 11.

Índice